ستم، نامه‌عزل شاهان بود

"فردوسی"

آتشی که شعله خواهد کشید

منوچهر جمالی

آتشی که شعله خواهد کشید

منوچهر جمالی

نظر بعضی از نویسندگان و خوانندگان درباره آثار منوچهر جمالی:

" مشخصه نوشته‌های کوتاه کوتاه شما اینست که بطور مشخص در ذهن باقی نمی‌ماند ولی در زمینه فکری آدم اثر می‌گذارد. به عبارت دیگر آدم بعد از مدتی احساس می‌کند که فکر خاص در ذهنش وجود دارد و چه بسا تصور می‌کند که این فکر از خود اوست ولی اگر تصادفاً" بار دیگر آن قسمت از کتاب شما را که زاینده این فکر بوده است بخواند متوجه می‌شود که در واقع نطفه آن اندیشه خاص بدلیل آن نوشته شما در مغزش به وجود آمده است. من این مطلب را به ضرس قاطع می‌گویم چون به سر خود من آمده است . . . . بهرحال نمی‌دانم این عیب نوشته شماست یا حسن آن. بنظر من بیشتر یک نوع خصوصیت نوشته‌های شما می‌آید. نه عیب و نه حسن. "

" تلاش جنابعالی در حذف تعصب، بی‌نیاز از تمجید و تعریف حقیری چون من است. "

" تبریک به خاطر کتابهای خوبی که می‌نویسید. "

" شما پرکارترین نویسنده دمکرات ایران هستید که از ۵ سال پیش با آثار شما آشنا شده‌ام. همه آنها متمرکز و منظم، فکر و عمل استبدادی را تا تاریک‌ترین پناهگاه آن تعقیب می‌کند و آزادی و آزادگی را ترویج می‌کند. "

" آنانیکه می‌توانند در این لحظات سرنوشت‌ساز تاریخ جامعه‌مان یا روپشتیبان شما باشند ولی از حمایت شما خودداری می‌ورزند نه تنها به ایران بلکه به انسان خیانت می‌کنند. "



به یاد مادرم

ستم، نامه عزل شاهان بود

"فردوسی"

آتشی که شعله خواهد کشید

منوچهر جمالی

این کتاب در دو هزار نسخه با سرمایه نویسنده در جولای ۱۹۸۷
چاپ شد

هردین یا ایدئولوژی یا تئورئی که‌به‌حکومت رسید
مستبـدمی شود واین استبداد ،بزرگترین ستم‌است

از آتشی که‌در
وجودم افروخته‌ای
همیشه
از تو
سپاسگذارم

فهرست مندرجات این کتاب

چرا مسئله عدا لت غیرقا بل حل ا ست ؟

ا نسا ن،نمی توا ندمسئله عدا لت را حل کند ،چون مسئله عدا لت ازخودش
ودرخودش به تنها ئی قا بل حل نیست .علت هما ین ا ست که حل مسئله
عدا لت موقعی ممکن می شودکه ا نسا ن،ا ندا زه معین دا شته با شد ،واین اندازه
معین ا ش را خودش نیزبشنا سد ،تا وقتی به ا ندا زه ا وبه ا ودا دند ،ا زآن را ضی
شودوا حسا س محرو میت نکند .ولی ا نسا ن،وجودِا ندا زه گذا رهست (به عبا رت
دیگر ،معین کننده ا رزش وهدف ا ست) .بدینسا ن آ نکه ا ندا زه می گذا رد،
نمی توا ندا ندا زه معین هم دا شته با شد .ا ین تضا ددرا نسا ن قا بل رفع
کردن نیست .

آ نکه خودا ندا زه می گذا رد ،نمی گذا ردکه تقلیل به یک ا ندا زه کا ملا "معین
وثا بتی بیا بد .وحل مسئله عدا لت میا ن ا ین دوموضع ،درنوسا نست .برا ی
ا جرا ی عدل ،با یدا ندا زه هرا نسا نی معین گردد .ا وبا یدا ندا زه روشن و
ثا بتی پیدا کند .وا نسا نی که تما ما "معین گشت ،دیگرگذا رنده ا ندا زه
(تصمیم گیروهدفگذا ر)نیست .برا ی یا فتن معیا رعدا لت ،ا نسا ن با ید آن
معیا ررا خودبگذا رد (وگرنه ا زهرمعیا ری که برا ی ا وگذا رده شود ،نا را ضی
خوا هدبود)وبرا ی آ نکه معیا ربرا ی خودبگذا رد ،با یدا ین "قدرت ا ندازه
گذا ریش "بیا فزا یدوهرچه ا وا ندا زه گذا ربهتری وتوا نا تری شد ،طبعا "
ا ندا زه نا معین ترومبهم تر"و"ا ندا زه متغیرترومتحرکتر"می شود ،و"به
یک ا ندا زه بودنش " ،روشنی وثبا ت خودرا ا زدست می دهد .

بدینسا ن ،ا نسا ن هیچگا ه نمی توا ندمسئله عدا لت را با تفکردرعدا لت وبا
ا جرا ی دقیق آ ن ،حل کند .ولی وقتی که ا نسا ن ا زحل ا ین مسئله عا جزو

ما ٔ یوس شد ،متوجه نمی شودکه ا شکا ل ا ین مسئله درتنا قض ذا تی آن هست ، و
مسئله توا نا ئی ونا توا نی ا نسا ن نیست ،وبا سرعت به فکرآ ن می ا فتدکه
یک قهرما ن رؤ یا ئی (یک ا ما م عا دل، یک قدرت ما فوق عا دل)می توا ند
با شدیا هست یا خوا هدآ مدکه عدا لت را برقرا رخوا هدسا خت .

ولی مسئله عدا لت برا ی آ ن غیرقا بل حل هست ،چون تنا قض ذا تی درخود
ا نسا ن،میا ن "ا ندا زه بودن"و"ا ندا زه گذا ربودنش"هست ،وبا یک امام عا دل
یا شا ه عادل یا خدا ی عا دل ،مسئله هیچ تغییری نمی پذیردوتنا قض مسئله
به جا ی خودمی ما ند .

ا ینست که درهما ن ا سطوره فریدون درشا هنا مه ،وقتی مسئله دا دبوسیله
فریدون(قهرما ن رؤ یا ئی)با نها یت وسوا س وجدا نی ومشورت وتا ٔمل و
کا ربست خردورا ستی حل می شودبا لاخره برخلاف ا نتظا ربه بن بست می کشدو
سلم وتوربه دا دورزی ا وا عترا ض می کنند (سلم وتوربه ا ندا زه خودرا ضی
نیستند ـ ا ندا زه ا ی که ا زخوددا رندبا ا ندا زه ا ی که فریدون ا زآ نها دا شته ،
با هم ا نطبا ق ندا رند)ا یرج پسرکوچکش که بنیا دگذا ردحکومت ا یرا ن است ،
می کوشدکه "مهر "را به جا ی "دا د "بگذا رد ،وبا مهر (خوا ستن پیوندوآ شتی
وگذشت ومردمی)مسئله عدا لت را درواقع منتفی ورفع سا زد (آ نچه حق من
ا ست ،آ نچه سزا وا روا ندا زه من ا ست بتومی دهم .مهر ،وراء ا ندا زه ا ست،
وتفکروا حسا سِ فوق ا ندا زه ، فوق سود ،فوق نظم ا ست)تا ا حتیا ج به طرح
وحل مسئله عدا لت (هرکسی طبق ا ندا زه ا ش)نبا شد ،ولی ا ین تلاش هم
ورشکست می شود (چنا نچه درتفکرا ت ما رکس ،ا یده آ ل آ نست که هرکسی به
ا ندا زه توا نا ئی ا ش کا ربکندوبه ا ندا زه نیا زش بردا رد ،یعنی هما ن تلاش
ا یرج که جا نشین کردن مهربه جا ی عدا لت با شد ،چون دا دن محصولات عمل
به ا ندا زه توا نا ئی ،یک عمل تما م عیا رمهریست وگذشت کا مل ا زحق و
ا ندا زه خودا ست)ورا ه حل نها ئی ا ین می شودکه دا دومهررا با یدبا همدیگر
ترکیب کرد .

مسئله دا درا بدون مهرا جتما عی وا نسا نی نمی توا ن حل کرد ،ومهرخا لص
وکا مل نمی توا ندمسئله دا درا رفع سا زدوا زقلب ا نسا نی بزدا ید (چون
ا نسا ن می خوا هدوجودا ندا زه گذا ربما ندوا ین برضدمهرمی با شد) .با ا ین
معرفت عمیق ،بنیا دا ولیه حکومت ا یرا ن(فریدون ـ ا یرج ـ منوچهر)
گذا رده می شود (که هنوزسوسیا لیستها وکمونیست ها ی ما ا وج وعمق ا ین

ا یده‌حکومتی ا یرا ن را درنیا فته‌ا ندوجا ها ی دیگربه‌دریوزه‌گری می روند).

عدا لت درفکـر ،یا عدا لت درعمل ؟

ما با یددرآ غا زبرا ی خودروشن سا زیم‌که عدا لت را درکجا می خوا هیم بیا بیم‌درعمل؟ یا درفکر؟آ یا درا ین ا فکا ر ،عدا لت هست یا نیست ؟ ویا آ یا درا ین ا عما ل،که‌ا جرا ی آ ن ا فکا رباشند ،عدا لت هست یا نیست ؟یک فکرمی توا ند نا عا دلانه‌با شد ،ولی درعمل،ا جرا یش عا دلانه‌با شد .
وقتی همه‌مردم ،ا یما ن به‌عا دلانه‌بودن یک فکردا رند (درحا لی که‌شا یدا ز دیدگا ه‌فکری ما نا عا دلانه‌با شد)ا گرآ ن فکرا جرا ء نشودیا درست ا جراء نشود ، چون درست ا جراء نشده‌ا ست ،برا ی آ ن مردم‌نا عا دلانه‌رفتا رشده‌ا ست ، در حا لیکه‌برا ی ما ،ا گرآ ن فکرا جرا ء شودنا عا دلانه‌ا ست .
یک فکرمی توا ندکا ملا" عا دلانه‌با شد ،ولی چون آ ن فکربرا ی ما ا جراء نشده یا درست ا جراء نشده‌ا ست ،نسبت به‌ما نا عدا لتی شده‌ا ست .
یک فکرمی توا ندبرا ی شما کا ملا" نا عا دلانه‌با شدولی برا ی ما عا دلانه با شد ،ولی چون درست ا جراء شده‌ا ست (درحا لیکه‌ا جراء آ ن فکر ،برا ی شما همه‌ا ش قسا وتمندا نه‌وستم‌ورزیست)برا ی ما نشا ن کما ل عدا لت می با شد .
پس با یددرهردوره‌ا ی ودرهرجا معه‌ا ی دیدکه‌چه‌ا فکا ری برمردم‌حکومت کرده‌ا ند ،آ نگا ه‌ا جراء یا عدم‌ا جراء آ ن ا فکا ررا ،عدا لت یا ظلم‌نا مید ،برا ی دا رنده‌یک دین یا یک ا یدئولوژی(که‌آ موزه‌ها وا فکا رش را حقیقت تغییر نا پذیرا بدی می شنا سدکه‌ا زآ غا زجها ن معتبربوده‌وتا به‌ا نجا م‌تا ریخ معتبرخوا هندبود)عدا لت آ نست که‌آ یا معیا رها ی ا ین دین یا ا یدئولوژی (حقا یق ا بدی ا و)دیروزیا صدسا ل یا هزا رسا ل یا پنج هزا رسا ل پیش نیز درست ا جراء شده‌ا ندیا نه ،وا گرآ نها درآ ن زما نها درست ا جراء نشده‌ا ند ، آ ن کسا ن که‌حا کم‌وقا ضی بوده‌ا ند ،ظا لم‌بوده‌ا ندوحتما "مردم‌آ ن روزگا رو جا معه‌نیزآ نرا ظلم تلقی کرده‌ا ند .بنا برا ین برا ی موٴ منین به‌چنین ا دیا ن وا یدئولوژیها ئی ،ا فکا ری که‌برذهن آ نها حا کمند ،وآ نرا حقیقت جا ویدمی ا نگا رند ،چون درزما نها ی پیشین آ ن حقا یق ،ا جراء نشده‌ا ند ، پس به‌مردم‌آ ن روزگا را ن ستم‌ورزیده‌شده‌ا ست .ا ینها ا ین دیدغیرتا ریخی را (ا زدیدگا ه‌آ نچه‌حقیقت مطلق وا بدی می ا نگا رند)دیدعا دلانه‌می نا مند. ولی درتا ریخ ودرذهن وخیا ل ا نسا نها درسیرتا ریخ‌چنین حقا یق جا ویدی

حکمفرما نبوده‌ا ست .ا فکا ری که‌برذهن‌ماچیره‌ا ند،ا گردرزما نها ی گذشته ا جراء نشده‌ا ند،نشا ن آ ن نیست که‌مردم‌آ ن زما نها ا جراء چنین ا فکا ری را عدا لت می شما رده‌ا ند .
پس " عدا لت درا جراء " ،غیرا ز" عدا لت درا فکا ر"ا ست .
دردنیا ئی که‌ا فکا ر ،سده‌ها وهزا ره‌ها ثا بت وسا کن وتغییرنا پذیربودیا بسیا رکُندونا محسوس تغییرمی کردوآ ن ا فکا ر ،حقا یق ا بدی ا نگا شته می شد ،مسئله‌عدا لت ،مسئله "عدا لت درا جراء "بود .ا سا سا "سئوا ل ا ینکه آ یا آ ن ا فکا ر (که‌معیا رزندگی وجا معه‌وسیا ست وا قتصا دگرفته‌می شد) به‌خودی خودعا دلانه‌بودندیا نبودند ،نمی شد .
ولی درست برعکس آ ن روزگا را ن،سئوا ل ا ولیه‌ما ا مروزه‌درعدا لت آ نست که ،آ یا ا ین ا فکا روا یدئولوژی ودین وتئوری که‌حا وی معیا رها ی عدا لت هستند ،عا دلانه‌هستندیا نه ؟ وخودهمین سئوا ل،نشا ن آ نست که‌ما درتعریف معیا رها ی عدا لت ،شکا ک شده‌ا یم .عا دل برا ی ما ،کسی یا عقیده‌ا ی یا تئوری یا دینی نیست که‌یک مشت ا فکا رومعیا رها ی موجوددرخودرا بادقت وقسا وت وبا ریک بینی موبه‌موا جراء می کند .بلکه‌عا دل برا ی ما کسی‌ا ست که‌همیشه‌درمعیا رها ئی که‌به‌آ نها نا م‌عدا لت دا ده‌می شود (دین و یا ا یدئولوژی ویا تئوری علمی ویا یک دستگا ه‌فکری)شک ورزدوموردسئوا ل وا نتقا دقرا ربدهدودرآ ن ا زنوبیندیشد .
دیگربرا ی ما چنین معیا رها ئی که‌به‌طورا بدثا بت بما نند ،وفقط ا حتیاج به‌ا جراء صحیح(ومجریا ن یک دنده‌وقسا وتمندوموا زما ست کش ونکته‌سنج و ا هل ترا زو)دا شته‌با شند ،وجودندا رند .
ما مردا نی را که‌بدون هیچ ملاحظه‌ورعا یتی ،وبدون هیچگونه‌شک ورزی وتردید ،بلکه‌با کما ل ا یما ن به‌ا فکا رومعیا رها ی مطلق ووا حد ،آ نها را ا جراء می کنند ،دیگرعا دل نمی خوا نیم .ا ما دردنیا ی گذشته‌چنین کسا نی، عا دل خوا نده‌می شدند ،چون برا ی آ نها مسئله ،"عدا لت درا جراء "بود ،و ا ین نسبت عدا لت به‌آ نها کا ملا" درست بود .چنا نکه‌وقتی محمد ،غنا ئم غزوه‌ا ی را تقسیم‌می کرد ،عربی به‌محمدا عترا ض کردکه‌ا وعا دل نیست عمربا شنیدن ا ین حرف شمشیررا ا زغلاف کشیدکه‌آ ن عرب را بکشد .برا ی عمر ومحمدمسئله ،مسئله "عدا لت درا جراء "بودولی آ ن عرب ،شک درمیزا ن آ ن عدا لت دا شت .

وهمانقدرکه محمد و عمر و علی عادل بودند، انوشیروان نیز عادل بوده است. برای انوشیروان هم، عدالت، عدالت در اجراء بود. برای خمینی و رژیم کنونی اسلامی نیز، عدالت، عدالت در اجراء هست. عدالت در فکر، فقط از راه شک در دین اسلام یا در دین زرتشت ممکن می گردد.

در وقتی از عدالت، عدالت در اجراء مستفاد می شود، در معیارهای عدالت نه جای بحث و شک و نه جای تفکر و تامل بود. طبعاً "هرچه جریان اجراء، قاطع‌تر و بدون رعایت و بی ملاحظه شخص بود، چنین انسانی بیشتر سزاوار بود که عادل خوانده شود. از این رو صفت ممتاز یک عادل، قساوت و بیرحمی و فقدان رأفت بود (چنانکه محمد در قرآن می گوید در اجراء احکام، مبادا شما را رأفت بگیرد، و این صفت ممتاز عدل در اجراست). و با همین ویژگیها، انوشیروان و محمد، عادل بوده اند و خدا در قرآن با داشتن همین صفات، عادل است. کسیکه می خواهد درست و کامل اجراء بکند، نباید احساس از درد دیگری داشته باشد که مجازات و قصاص می شود تا دلش از درد او آزرده نشود و گرنه از اجراء صحیح عدالت، در اثر نازکدلی دست خواهد کشید.

بدینسان چنین دنیائی، دنیای عدالت در اجراء هست.

با جابه جا کردن نقطه ثقل (از عدالت در اجراء، به عدالت در افکار و معیارها) است که دیگر در اجراء هر عدالتی، ما در خود معیار عدالت نیز می اندیشیم. و دیگر این دو را نمی توانیم از هم جدا سازیم.

از این رو در هر عمل عدالتی، شک ما در صحت معیار آن، رخنه کرده است. ما در عادل بودن و عادل ماندن افکار و معیارها شکاک شده ایم و تئوریها و ایدئولوژیها و عقاید و ادیان، در مفهومی که از عدالت دارند، برای ما اعتبار بسیار نسبی دارند. طبعاً" در اجراء این معیارهای نسبی (و عدم اطمینان در صحت و اعتبار کامل آن و با در نظر داشتن طیف مفهومهای دیگر از عدالت) نمی توانیم قساوتمند باشیم. قساوت، همیشه با ایمان مطلق به یک حقیقت و معیار واحد، بستگی داشت.

برای ما دیگر چنین معیار مطلق و واحد و ثابتی نیست که با آن کاملا" مشخص سازیم که فلان فرد یا فلان گروه یا ملت یا طبقه، سراسر وجود و اعمال و افکارش تجلی ستم است، و فلان فرد یا گروه یا ملت یا طبقه یا امت، سراسر وجود و اعمال و افکارش مظهر عدل است. چنین مرزهای روشن و قطعی و نهائی برای ما وجود ندارند. برای ما در هر فردی و گروهی و ملتی و طبقه ای

و امتی، در اعمال و افکار و گفتارشان ستم و داد، با هم به طور جدا ناپذیری آمیخته اند. و یک یا چند عمل و فکر ستم ورزانه از یک فرد یا گروه یا جامعه یا طبقه یا امت یا ملتی، علامت آن نیست که سراسر وجود او، سرچشمه ستم است.

ما این خیالات کودکانه را از مغز خود بیرون کرده ایم، چون دیگر از کودکی عذاب می بریم و عدالت و ستم، و خیر و شر را نمی توانیم در دو وجود از هم پاره کنیم. برای ما نه اهورامزدا هست نه اهریمن.

برای ما نه طبقه ای هست که تجسد اهورامزدا باشد نه طبقه ای هست که تجسد اهریمن باشد.

برای ما نه امتی، نه نژادی، نه ملتی نه فردی هست که مظهر خالص اهریمن و بدی و زشتی و ستم باشد.

ما با یک عمل ستم ورزانه، با یک فکر ستم ورزانه، و حتی با دستگاه فکری ستم ورزانه دیگری مبارزه می کنیم، نه با وجود سراپا اهریمنی و شیطانی او. چون ما فکر خود و دستگاه عقیدتی و همه اعمال خود را یکسره (به تمامی) تجسم اهورامزدا یا الله یا یهوه نمی دانیم. این عمل و فکر عالی و پاک و عادلانه و نیکوی ما، ما را در تمامیت مان معصوم و مقدس و الهی، یا از طبقه برگزیده یا امت برگزیده یا نژاد برگزیده تاریخ نمی سازد. و ما "مبارزه" را با "جهاد" فرق می گذاریم. ما با یک عمل یا فکر ستم ورزانه دیگری مبارزه می کنیم ولی ما با "وجود سراپای اهریمنی و شر دیگری" جهاد نمی کنیم، چون ما چنین فردی و چنین گروهی و چنین طبقه ای و امتی و نژادی و ملتی و امتی را نمی شناسیم و چنین انسانی یا جامعه ای، هیچگاه وجود نداشته است.

مدافع بدون اجر

کسیکه از حقوق و منافع دیگری، بدون گرفتن اجر، دفاع می کند، با نگرفتن اجر، ارزش آن حقوق و منافع را بالا می برد. انسانی که بدون در نظر گرفتن سود خود، هیچ کاری نمی کند (بویژه در وکالت و دفاع) چگونه شده است که حاضر شده است برای چنین کاری (تامین حقوق و منافع دیگری یا گروهی) حتی از سود خودش دست بکشد؟ پس آن حقوق و منافعی که او از آن دفاع می کند، ماوراء عالم سود (بده و بستان) قرار دارد، و چیزی که ماوراء عالم سود قرار دارد، یا یک واقعیت ماوراء الطبیعی و خدائی است یا حقیقت است. بنابراین هر مدافعی که سود خود را نمی خواهد، با نخواستن و رد این

سودخود، از آنچه دفاع می کند، آنرا ماوراء دفاع قرار می دهد، چون انسانها فقط برسر نوعی از سود خواهی خود دعوا و مرافعه دارند و همه از سودهای خود دفاع می کنند. و این عمل وکیل مدافع، بجای دفاع کردن از سود موکل خودش، با صرفنظر کردن از سود خود، بلافاصله با یک ضربه، حق و سود موکل خود را، ماوراء دنیای سود قرار می دهد که دیگر هیچگونه احتیاجی به دفاع ندارد. چون حقیقت، یک چیز مسلمی است که هر کسی باید به آن شهادت بدهد، و مسئله قضاوت در این جا دیگر در میان نیست، که این سود تا چه اندازه به هر کدام از طرفین می رسد. مدافع از حق و منفعت آن فرد یا طبقه یا خانواده یا گروه یا طبقه یا عقیده، با نخواستن نفع خود، نشان می دهد که آن حق، دیگر احتیاج به دفاع ندارد، و همچنین از طرفی دیگر، هم حق و هم قدرت قضاوت را از مردم می گیرد.
نفع آن فرد یا طبقه یا گروه، تبدیل به "حقیقت" می شود که وراء سود و جانبداری است.

درواقع مردم در ته قلبشان ایمان به پستی انسان دارند، و بر این اساس، باور نمی کنند که یک انسان می تواند گاهی نیز عملی وراء درنظر گرفتن سود مستقیمش بکند. طبعاً " این شک و بدبینی و بی ایمانی شدید، سبب می شود که وقتی او چنین عملی را از یکی ببیند، بیانگارد که انسان، چنین کاری را فقط و فقط هنگامی می کند که یک مسئله فوق انسانی در میانست. او فقط در آنچه مربوط به خدا و حقیقت یا امر فوق انسانست، حاضر به چنین گذشت تصورناکردنی و معجزه آسا می شود.
ولی برعکس این بدبینی و بی ایمانی به انسان، هر انسانی گاه به گاه مبادرت به چنین عمل بدون سود می کند. و انسان چنین وجود سراپا سودپرست نیست که انگاشته می شود. حتی او آگاهی از همه سودهای خود ندارد و خیلی چیزها را سود خود می انگارد که به زیان اوست، و خیلی چیزها را زیان خود می انگارد که به سود اوست و خیلی کارها را بدون غرض سود، بلکه با غرضهای بی سود و حتی ضد سود می کند. انسانی که سراسر اعمالش طبق غرض سودورزانه باشد، انسان ساختگیِ دنیای اقتصادی و صنعتی ماست. در این دو قرن است که تصویر چنین انسانی در خلوص و کمالش کشیده شده است و بر ملتها مسلط شده است. انسان، طبق تصویری که از خود دارد رفتار می کنند نه طبق خود. اگر ما ایمان خود را به اینکه دنبال کردن غرضهای خود، عملی

پست و حقیر نیست از دست بدهیم. آن موقع " دفاع بی اجر از منافع فرد دیگر یا عقیده ای یا طبقه ای یا ملتی "، سلب قدرت قضاوت از ما نخواهد کرد و همچنین نخواهد گذاشت، آن منفعت، تبدیل به حقیقت و حق بشود.
و اگر دیگری از حقوق و منافع ما دفاع بکند (بدون اجر) ما نیز منافع خود را با حقایق مشتبه خواهیم ساخت. و کیست که نخواهد منفعتش به نام حقیقت اعتلاء داده شود و مقدس ساخته شود.
آیا انقلابسازان با منافع ما همین کار را نمی کنند؟ و آیا این ما نیستیم که دیگر حد فاصل منفعت را از حقیقت نمی توانیم ببینیم؟ و آیا این ما نیستیم که وقتی از منفعت خود، به دنیای حقیقت کشانیده شدیم، رابطه خود را حتی با منافع واقعی خود از دست می دهیم و وقتی همان مدافعان ما، به جمع منافع خود پرداختند، اینقدر منافع ما، کثیف می شوند که دم از آنها نیز نمی زنیم تا زبان و فکرمان آلوده نشود، و آنها سر راحت منافع ما را به جیب خود می ریزند؟
درضمن برای اینکه انسان از افکار خودش دفاع کند، اگرچنانچه آن افکار را از خودش بداند، دفاع از آنها، یک مسئله "تامین سودشخصی" می شود. بنابراین هرکسی می کوشد تا افکار خود را از آن خدا یا طبیعت یا یک "فکر عینی، یعنی فکر خالی از شخص خود" بداند، تا بدین شیوه دفاع بی اجر از آن افکار، سبب تبدیل آن افکار به حقایق بشود یا ارزشی ماوراء واقعیتش پیدا کند. بدین ترتیب فکر باید یا از خدا باشد (در روزگار گذشته) یا باید عینی باشد (امروزه) تا ربطی به تامین سودشخصی نداشته باشد. آن موقع می توان برای چنین افکاری نعره کشید و مشت بر میز کوبید و حتی دیگران را کشت و شکنجه داد.

تفاوت ملا و متفکر

فهمیدن و یاد گرفتن و تفسیر کردن هیچ اندیشه ای، اندیشیدن نیست. ما وقتی در یک اندیشه که می خوانیم یا می شنویم می اندیشیم، که از آن اندیشه به اندیشه خود و به خود می آئیم.
هیچ اندیشه ای نیست که بی قدرت باشد. خواندن و یاد گرفتن و تفسیر کردن یک اندیشه، جذب شدن و حل شدن و تصرف شدن در آن اندیشه و از آن اندیشه است. ما خود را در اندیشه هائی که می خوانیم و می فهمیم و تفسیر می کنیم،

کم‌می کنیم .اندیشیدن ،درست جریانی است برای رها شدن وآزادشدن از اندیشه‌دیگری.ما درگلاویزشدن با اندیشه‌دیگری،نیروهای خودرا آهسته، آهسته‌رشدمی دهیم‌تا بالاخره‌برا وفائق می شویم‌وازگیرا وخودرا نجات می‌دهیم‌ولی می دانیم‌که‌ما بدون این گلاویزی ،هیچگاه‌نیروهای نهفته‌در خودوا ندیشه‌خودرا رشدنداده‌بودیم .ازاینروست که‌همیشه‌به‌پیشباز اندیشه‌های تازه‌وقدرتمندمی رویم.

ما همیشه‌ازاندیشه‌های دیگران،اندیشه‌خودرا می آفرینیم .وگرنه ،فهمیدن ویادگرفتن وتفسیرکردن وانتقادکردن خروارها اندیشه ،سوادما را بیشتر می کند(فاضل ترو ملاتروعلامه‌تر می‌شویم .این ها ایده‌آلهای آموزش‌و پرورش دردنیای گذشته‌بوده‌است)اما هیچگاه‌متفکرنمی شویم .انباشتن حافظه‌ازافکار ،انسان را آفریننده‌نمی سازد .آنکه‌معتقداست که‌حقیقت فقط یادآوردنی است (درروح ما یا درطبیعت ما یا درکتابی هست وفقط باید آنرا یادآورد.) نخواهدتوانست بیافریند.

ما با هراندیشه‌ای که‌روبرومی شویم‌ازآن اندیشه‌فوری به‌اندیشه‌دیگر نمی پریم‌ونمی جهیم‌ونمی رویم‌وسُرنمی خوریم ،بلکه‌درآن اندیشه وبا آن اندیشه‌آنقدرمی مانیم‌ودست وپنجه‌نرم‌می کنیم‌تا راهی به‌اندیشه‌خودوبه‌خودبیابیم ،به‌آفرینندگی اندیشه‌خودبرسیم .عادت به عبورشتاب‌آمیزازکتابهای شیرین وجذاب ،ما را عقیم‌می سازد .ما آهسته می خوانیم وازسرمی خوانیم‌وهیچ کتابی را که‌ارزش یک دفعه‌خواندن داشته‌باشدنمی خوانیم .افکاربایدفرصت حامله‌کردن ما را داشته‌باشند.

ما موقعی ازفکری ردمی شویم‌که‌آن فکررا ردبکنیم ،بتوانیم‌ردبکنیم، بتوانیم‌با آفریدن اندیشه‌خود ،آنرا ردبکنیم .ما موقعی فکری راردکرده‌ایم که‌فکرخودرا یافته‌وبه‌جای آن گذارده‌ایم.

آیا لذت بردن ،غارت‌کردن است ؟

کسیکه‌درپی آنست که‌ازهرچیزی تا می تواندلذت ببرد ،آنچه‌اورا ارضاء می سازد ،همین لذت غارتگریست .اومی انگاردکه‌هرچه‌دیگری دارد ، در لذت ،غارت می کند.

ولی همین خواستِ غارتگری ازدیگری(گرفتن کام‌خودازدیگری)است که دیگری به‌آن انگیخته‌می شودبه‌اکراه‌ونفرت به‌اوکام‌بدهدیا بگذارد ازاو

کام‌بگیرد (اورا غارت‌کند ،چون نمی خواهدغارت‌کرده‌بشود)یا اورا از کامگیری بازمی داردوا ویا با یداورا با زورمجبوربه‌کام‌دادن بکندیاباید با هزاررحیله‌ومکروفریب وتطمیع متوسل شود .آنچه‌دراین نوع لذت خواسته‌می شود ،ارضاء سائقه‌غارتگریست نه‌ارضاء لذت‌خواهی به‌خودی‌خود.

هرلذتی به‌اوج خودمی رسدکه‌دیگری نیزبه‌میل خودازخودبدهدوخودرا یا عمل خودرا ،یا آنچه‌را دارد ،یا آنچه‌هست ،دراختیا را وبگذارد.

پس دیگری بایدخودرا رها سازد ،دربرابرا وتا اندازه‌ای یا بالاخره‌دراوج ممکنه ،بیخودشود. همینطورآنکه‌می خواهداوج لذتی را بگیرد ،باید در حین این کامگیری،تا می تواندبیخودبشودوخودرا رها سازد ،این عمل گرفتن را رها کند .درکوچکترین لذتهای انسانی،این عمل وجریان " بهره‌ای ازخودرا دادن وخودرا تا اندازه‌ای ازکف اختیاررها کردن" موجودهست .

درست برعکس آنچه‌دراین مفهوم‌بازتاب می شودکه‌او "لذت می گیرد"،اودر حین این گرفتن ،ازاختیا روا را ده‌خود ،ازعمل گرفتن ،رها وآزادمی شود. بنا براین خلوص لذت دراینست که‌انسان درکام ازدیگری گرفتن ،کام هم به‌دیگری بدهدبه‌طوریکه‌این گرفتن ودادن ،عمل اختیاری‌وارادی گرفتن ودادن نباشد .آنچه‌را ما ازخودرها می کنیم ،آنچقدرما درعمل خود، بی خودترمی شویم ،نصیب دیگری می گردد (ولودریک لحظه) .وتا دیگری همینطورخودرا "ندهدورها نکند" "وازارا ده‌واختیا رخودنکاهد"(یعنی از خودنکاهد)گرفتن کام ازاو ،یک غصب وتجاوزواکراه‌دربرخواهدداشت.

وکسیکه‌همیشه‌درلذت می خواهدبگیردوغارت‌کند ،دزهرلذتی ،ناراضی می ماند .اوهیچگاه‌ازلذت ،سیرنمی شود ،چون درلذتش برعکس انگاشتش، به‌جای آنکه‌بگیرد ،داده‌است ودرست اواکراه‌ازدادن دارد .اوهرچه بتواندبگیردونددهد (که‌ناخواسته‌رخ می دهد)بیشترتصورغارتگری اوتحقق خواهدیافت .ولی درهرلذتی ،اوناتوانی وضعف غارتگری خودرا با تلخی درمی یابد .اونمی تواند غارتگر تمام‌عیاربشود .اینست که‌لذت گیری را دائما "تکرارمی کندتا بتواندبه‌کمال غارتگری برسدوبا تعقیب همن هدف ،امکان لذت را ازدست می دهد .

فا صله میا ن مقا م وقدرت شخصی

هرکسی که قدرت می جوید ،هرچه هم قدرت (نفوذ برا را ده دیگرا ن)از او بترا ود ،برا ی ا وکفا یت نخوا هدکرد .کمیت وکیفیت نفوذهرا نسا نی هرچه هم مقتدربا شد ،گا هی بیشتروگا هی کمترمی شودوطبعا "ا زا ین کمی وبیشی نگرا ن می شودومی ترسدوطبعا "ا حتیا ج به آنرا درمی یا بدکه با یدبه شیوه ا ی "ثبوت ا ین قدرت "را تضمین کند .

"مقا م" ،یک ا یده ا نتزا عیست که ا نسا ن ا خترا ع کرده ا ست تا پا سخگوی ا ین نیا زبا شد .مقا م ،مرکزا نتزا عی قدرتیست که همیشه ثا بت وتغییرنا پذیر ا ست .کسیکه درا ین "مقا م"قرا رگرفت ،همیشه "یک مقدا رقدرت ثا بت "در ا ختیا ردا ردیا می توا ندا زآ ن ا ستفا ده کند .

ولی"مقا م"تنها ا یجا د یک مرکزقدرت ثا بت وتغییرنا پذیرنمی کند ،بلکه همیشه "تجسم قدرتی به مرا تب بزرگتروبیشترا زقدرت شخصی فردمقتدر" می با شد .

مقتدر ،چنین "مقا م بیشترا زقدرت زا ینده ا زشخصیت خود"را لازم دا رد ،تا نا رسا ئی قدرت خودوتزلزل قدرت خودرا هرلحظه بپوشا ند .ومسئله همه قدرتمندا ن درهرحکومتی (هرشکل حکومتی)همیشه شکا فیست که میا ن قدرت شخصی ا وومقا م ،قرا ردا رد .

ا لبته دربنیا نگذا رهرمقا می،ا ین شکا ف میا ن قدرت شخصی وآ ن مقام،کمتر ا ست (نا چیزا ست)تا قدرتمندا نی که پس ا زا ودا رنده ا ین مقا م می شوند . درحکومت سلطنتی،کسیکه ا ین مقا م را ا حرا زمی کند ،چون برا سا س ورا ثت ا ین مقا م ا نتقا ل می پذیرد ،ا حتما ل بسیا رشدیدهست که شکا ف میان قدرت شخصی ومقا م ،درتزلزل ها ی تصا دفی بیفتد .درحا لیکه ا یده جمهوریت ا ین هست که با برگزیدن فردلایقی که ا ین مقا م را ا حرا زکند ،ا ین شکا ف کمتر خوا هدبود .

همه مسا ئل پیچیده حکومتی(وسا زما نی به طورکلی)درا ثرهمین شکا ف میا ن قدرت ذا تی شخصی فردی،ومقا م ا نتزا عی ثا بت حقوقی آ نها ،پدیدمی آ ید . ا ین پدیده را درهیچ سا زما نی نمی توا ن با یک فورمول کلی رفع سا خت. ا نتخا ب یک رئیس جمهورنیزبه خودی خودنمی توا ندا ین مسئله را حل کند . چون ا مروزه "شنا خت یک فرددریک جا معه بسیا ربزرگ "غیرممکن ا ست ،و میا ن قدرت ذا تی شخصی یک فردبا تصویری که با تبلیغا ت ا زیک فرد

می سا زند ،تفا وت زیا دهست .

ا گرملت بتوا ندعلیرغم ا ین تبلیغا ت و"صورتها ی سا ختگی"ا زا فرا د ،ا ین ا فرا درا بشنا سد (طبق حدا قل ا مکا نا تی که برا ی شنا سا ئی دا رد)می توا ند ا زشکا ف میا ن مقا م وقدرت شخصی بکا هد .وگرنه ا گردستگا ه ها ی تبلیغاتی دردست چندگروه محصوربا شند ،ا حتما ل دسترسی به چنین شنا ختی ،بسیا ر نا چیزمی با شد .ا نتخا ب ،بدون ا مکا نا ت کا فی برا ی تجربه کردن ا شخا ص وشنا ختی دقیق ترازا فرا د،جوا بگوی مسئله نیست .بدینسا ن "ا نتخا ب"به جا ی "ورا ثت سلطنتی"موقعی مفیدا ست که ا نتخا ب کننده بهترین امکا نا ت شنا ختن را دا شته با شد .

با وجودا ین شکا ف درهرمقا می با شخصی که آ ن مقا م را ا حرا زکرده ا ست ،ا گر شخص ،قدرت ذا تی ا ش بیش ا زمقا م محوله به ا وبا شد، با یدا زا ین مقا م به مقا م با لاتربرده شودتا ا ین شکا ف به حدا قلش برسد . فرما ن درگذشته ،تنها "ا نتصا ب به مقا می"نبود ،بلکه فرما ن،نشا ن می دا دکه ا ین فرد ،سزاوا راین مقا مست ،وفرددرفرما ن،خودرا هما نقدرسزا وا رمی شمردکه به ا ودرفرما ن دا ده شده ا ست .ولی با قبول ا صل " کا روعمل وکا رآ ئی به عنوا ن تنها معیا رمشروع پیشرفت هرکس " ، فرما ن،دیگرتاء ثیر سا بقش را ندا رد .فرد درفرما ن،سزا وا ری خودرا نمی شنا سد ،بلکه درکا روکا رآ ئی وهنرخود،آخرین معیا رتصمیم گیری ا ینکه ا وسزا وا ربه مقا می هست یا نیست ،می بیند .

پس ا وبا یدآ نقدربه مقا م با لاتربرده بشود ،تا قدرت شخصی ا وتا ا ندا زه ای کمترا زا ین مقا م با شد .ونبردن ا وبه ا ین مقا م (درحینی که فرما ن،ا رزش سا بق خودرا به عنوا ن معیا رلیا قت ا زدست دا ده ا ست)سبب پیدا یش یک عنصرنا را حت ونا را ضی سیا سی درجا معه خوا هدگردید .

به خصوص وقتیکه شهرت وهوچیگری وتصویرسا ختگی فردی،معیا را نتصا ب یا ا نتخا ب به مقا ما ت بشود ،ا ورا ضی به "مقا می که ا ندکی بیش ا زقدرت شخصی ا وست "نیزنخوا هدبود .

به فرض محا لیکه ا ین موردپیش نیا ید ،همه تشکیلات حکومتی به خصوص،همه مقا ما تشا ن دردست ا فرا دی گذا شته خوا هدشدکه عملا لیا قت کمترا زمقا م دا رند (نه آ نکه لیا قتی ا ندکی بیش ا زمقا م) .وهمین ا مرسبب می شودکه دیوا نسا لاری حکومتی ورسمی همیشه کا رآ ئی کمتری دا رد .درحا لیکه در سا زما نها ی خصوصی که ا مکا ن تغییردا دنِ ا فرا دزیا دترا ست ،کوشیده می‌شود

که افراد، دارای لیاقتی اندک بیشتر از مقام باشند. و تا این اصل حفظ می شود، سازمان، کارآئی بیش از انتظار دارد و از لحظه‌ای که اکثریت اعضاء، لیاقت کمتر از مقاماتشان دارند، سازمان بسیار کند و ناکارآست.
معمولا" بالاترین مقام حکومتی (یا آن سازمانی که قدرت تصمیم‌گیری حقیقی و واقعی را دارد) در هرجامعه‌ای، در دست کسی نیست که واقعا" بیشترین قدرت شخصی را دارد. از این رو بالاترین افراد در مقامات (چون قدرت، در هرنظامی همیشه هرم‌گونه است) سبب "انباشتگی مقتدرترین افراد، نزدیک به برترین نقطه قدرت" می گردند. و انباشتگی این مقتدران به دور این نقطه، (چون قدرت نسبت به قدرت، دفع کننده است) علیرغم اجبار رسمی که به همکاری و مشورت و تفاهم دارند، نتیجه مطلوبه را نمی دهد. وقتی این برترین مقام واقعی در دست کسی است که قدرت شخصی‌اش فاصله زیادی با آن مقام دارد، قدرت او، در خطر شدید می باشد.
از این رو او باید از "انباشتگی افراد مقتدر به دور خود" بپرهیزد، یا اینکه عینیت میان خود و مقام را، مقدس سازد تا انفکاک ناپذیر بوسیله انسانها گردد. تا سلطنت و امامت و خلافت، عینیت مقدسی میان خود و مقام دارند، علیرغم این انباشتگی مقتدران به دور خود، نمی توانند او را واژگون سازند (یا به سهولت امکان ندارند) چون همه جز او، این عینیت مقدس را میان خود و مقام نمی توانند "کسب کنند". ولی وقتی در ذهن مردم، چنین عینیت مقدسی میان او و مقامش نیست، برای او راه گریزی جز جمع کردن افراد کم مایه‌تر و ضعیف‌تر و کم لیاقت‌تر از خودش نیست. (بلائی که ما در زمان محمدرضا شاه به آن دچار شدیم).
این است که شکاف میان برترین مقام و قدرت شخصی فردی که آن مقام را دارد، ساختمان واقعی هر حکومتی را معین می سازد، چه سلطنتی باشد چه جمهوری. نه شکل ظاهری سلطنت یا جمهوریت. چون با این فرد و مقام، نوع شکاف میان همه مقامات حکومتی، با افرادی که به آن مقامات برسند، معین ساخته می شود. از این رو تعیین شکل حکومت به وسیله مردم، واقعیت و محتوای حکومت را (که اشخاص فعال در مقامات حکومتی تشکیل می دهند) معین نمی سازد. بلکه تعیین صحیح و مرتب برترین افرادی که اقتدار ذاتیشان، تفاوت چندانی با مقامات انتزاعی حکومتی (مکتوب در قانون اساسی) نداشته باشد، واقعیت و محتوای آن حکومت را مشخص خواهد ساخت.

اسلام چیست؟

امروزه اسلام، آن چیزیست که یک مسلمان "می خواهد" از قرآن بفهمد. اسلام، آن چیزی نیست که به طور تاریخی و منطقی و زبانی می توان از قرآن فهمید. آنچه او می خواهد، قرآن همانست. بدین سان، خدا، زبان انسان می شود. بالاخره مؤمن، روش صحیح قرآن خوانی را یافت.
شاید انسان، همیشه کتاب خدا را صحیح می خوانده است. همیشه خواست انسان، خواست خدا بوده است. بگذارید مردم آن طور که می خواهند قرآن را بخوانند. مردم را باید امیدوار ساخت که " آنچه می خواهند" در قرآن هست. آنها حتما" آنچه را می خواهند در قرآن خواهند یافت. این مردمند که بالاخره باید بگویند در قرآن چیست. مردم همه مسلمانند، همه تسلیم خواست خود هستند و آنها خواست خود را بدون واسطه و ترجمه می فهمند. از این روست که آنها همیشه قرآن را طوری می فهمند و می خواهند بفهمند، ترجمه می کنند.

در بطن کتاب مقدس

وقتی یک کتاب برای انسان مقدس شد، هر روز که به سراغ آن کتاب می رود، افکار آن کتاب را با فکری دیگر، با خواست و آرزوئی دیگر، با خیال و غرضی دیگر، با دردی دیگر، دستمالی می کند و چرکها و آثار و گرد و غبار و رنگهای این فکرها و خواستها و خیالها و غرضها و دردهای متفاوت، در افکار و تصاویر آن کتاب مقدس رخنه می کند و به خورد افکار و تصاویر آن کتاب می رود و در آن پوشیده و پنهان می شود. افکار و تصاویر آن کتاب به مانند اسفنجی هستند که همه این چرکها و خواستها و گرد و غبارها و رنگها را در خود فرو می کشند و در خود می گیرند، و وقتی ما می خواهیم باطن و عمق آن اسفنج را دریابیم و آنرا می فشریم، جز آمیخته و پالوده‌ای از این چرکها و خواستها و گرد و غبارها و رنگها و دردها و غرضها و آرزوها بیرون نمی آیند.
ویژگی اصلی این کتابهای مقدس پس از پیمودن سده‌ها، همین ویژگی اسفنج مانند بودن آنهاست. ویژگی این اسفنج آنست که آن چرکها و گرد و غبارها و رنگها و خواستها و خیالها و غرضها و دردها را پیش از آنکه خواننده خود از آنها آگاه بشود، در خود جذب می کنند و خواننده باید آن اسفنج را بفشارد تا از قعر و عمق آن اسفنج، آن آمیزه بیرون آید، و وقتی آن آمیزه

بیرون آمد ،ا وخواستهای خدا ،یا عمق تاریخ‌وطبیعت ووجودرا پیش چشم خودمی‌بیندوچقدرا ین افشره‌ا سفنج مقدس ،دوست داشتنی وخوش مزه‌است .

آیا آنچه‌سودمنداست ،خوبست ؟

انسان موقعی با مسئله‌سودوزیان خودروبروست ،می تواندبه‌طور مستقیم‌وساده‌ای دربا ره‌آن تصمیم‌بگیردکه "تجربه "خودرا میزان قرا ردهد . ولی مسئله "سودوزیان "،وقتی با مفاهیم"خوب وبد" آمیخته‌شدوعینیت یافت (آنچه‌سودمنداست ،خوب وخیراست ،آنچه‌زیان‌باراست ،بدوشراست) تصمیم‌گیری درباره‌آنها دیگربرپایه‌تجربه‌خودقرا رنمی گیردوبسیار پیچیده‌می گردد ،چون مفهوم" خوب وبدوخیروشر"را یا رسوم وآداب واساطیر معین می سازند ،ویا به‌وسیله‌ادیان وایدئولوژیها وجهان بینی ها و فلسفه‌ها معین ساخته‌می شوند ،وتجربه‌شخصی انسانی برای تعیین سودو زیان فروکوفته‌وممنوع وبی ارزش ونامعتبرساخته‌می شود .

بنابراین ،این آداب ورسوم‌وسنت واساطیرهستندکه‌مفهوم‌خیروشروخوب وبد ،وبه‌همراه‌ومتلازم‌با آن ،مفهوم‌سودوزیان را معین می سازند (یا دین وایدئولوژی وفلسفه‌وجهان بینی حاکم) .فقط موقعی انتخاب سیاسی، معناداردکه‌انسان بتواندبرای تعیین سودوزیان خودوجامعه ،به‌تجربه خوداولویت بدهدیاحداقل به‌تجربه‌شخصی خود اهمیت بدهدومیان آن و تئوری ودین وایدئولوژی ،عینیت کاملی درواقع قائل نباشد ،واحساس کندکه‌شکافی میان این تجربه‌های شخصی وتئوری ودین وایدئولوژی موجودهست ،وهمین درک شکاف (یا عدم‌پوشش کامل تجربه‌ها به‌وسیله تئوری ودین وایدئولوژی)سبب می شودکه‌به‌تجربه‌های خوداهمیت می‌دهد ومی کوشدکه‌همیشه‌با تجربه‌های خوداین شکافها را بیابدوبنمایدوخط زیرش بکشد ،وطبعا " تااندازه‌ای برای تعیین سودوزیان خودواجتماع ازاین تجربیات مستقیم‌وشخصی ونزدیک خودمددمی گیرد .

بنابراین اگرسودا وازلحاظ دین یا ایدئولوژی یا سنت ،خوب وخیرنیست، این سودخودرا تحقیرنمی کندومنفورنمی داردودرخودودیگران سرکوبی نمی کندوجرئت آنرا می یابدکه‌سودخودوجامعه‌را برپایه‌تجربیات،علیرغم ضدحقیقت دین‌وایدئولوژی بودنش،علیرغم‌سنت وعرفش ،بخواهد .تاحق تعیین سودخودبرپایه‌تجربیات خودمردم ،به‌مردم‌داده‌نشده‌است (یا هنوزمردم‌آنرا

یک اصل مسلم‌زندگانی خودنمی دانند)انتخابات سیاسی درجامعه ،نتایج معکوس خواهدداشت .

مشکل آزادی

ساده‌ترین روش انتخاب این است که‌ما درمقابل "یا این ،یا آن" قرار بگیریم ،و"این وآن "،آن قدرازهم‌جدا ومتفاوت ودورباشندکه‌امکان مشتبه‌ساختن آنها با هم‌نباشدوبتوان با یک دید ،به‌طورمطلق ،تضادیا تفاوت آنهارا ازیکدیگرشناخت .

چنین انتخابی ،فراهم‌ساختن امکان انتخاب برای یک کودک یا یک‌انسان بدوی هست که‌حساسیت تفاوت گذاریش بسیارناچیزاست .اما درواقعیت ، امکانات انتخاب ما درزندگانی هیچگاه‌این شکل بدوی تضادرا ندارد .چه بسا هردوچیزی که‌به‌ما عرضه‌می شود (این وآن)ما هم‌این وهم‌آن رامی‌خواهیم. هم‌ازنقطه‌نظرهائی می توانیم"این "را بپذیریم‌وهم‌ازنقطه نظرهائی می توانیم" آن "را بپذیریم .هم"این "محسناتی داردوهم"آن"محسناتی دارد . ودرست درا ثرهمین محسنات ،هردوی آنها نواقصی،متناظرومتلازم وضروری با آن محسنات هستند (ونمی توان آن محسنات را بدون آن‌نقائص ومتلازمش داشت)ما درانتخاب مردد می مانیم ،ودرنوسان می افتیم‌که کدام‌را بپذیریم (درواقع کدام‌را دراین موقعیت بردیگری ترجیح بدهیم) وکدام‌را ردکنیم‌واگراین امکان به‌ما واگذاشته‌بشود (یعنی ما را زیرفشار انتخاب یکی ورد دیگری نگذارند)حتما "گاهی به‌این وگاهی به‌آن رو خواهیم‌کرد ،وهردورا به‌ترتیبی نگاه‌خواهیم‌داشت .

بنابراین تمایزات واختلافات ذاتی این دو ، طوری نیستندکه‌ما را به انتخاب قطعی (یا این یا آن)مجبورسازند ،بلکه‌ما ازجهاتی دیگرمجبور به‌انتخاب یکی ازآن دوهستیم .تشریفات یا قاعده‌یا مراسم‌یا قانون ازما می خواهدکه‌ازمیان آن دویکی راانتخاب کنیم .وازهمین رونیزهست که بعدازانتخاب یکی،ما می خواهیم‌مجددا " فرصت "تجدیدانتخاب" دیگری را داشته‌باشیم ،چون دل ما به‌محسناتی ازدیگری نیزبسته‌است .این است که ما نمی خواهیم‌با انتخاب "این "،راه‌انتخاب همیشگی دیگری را ببندیم . درانتخاب میان سودهای انسانی،همیشه‌مسئله‌حقیقت ویا طل مطرح نیست ، یک چیزدرموقعیت کنونی ازنقطه‌نظرهائی مفیدتربه‌نظرمی رسد .نه‌اینکه

این فایده مساوی با حقیقت با شدوفایده کمتر ،مساوی با باطل باشد .بنا براین درانتخاب سیاسی مسئله انتخاب میان حقیقت وباطل مطرح نیست . درسیاست ،مسئله "سودهای مختلف انسانی وجامعه "مطرح است نه مسئله حقیقت وباطل .کسیکه منفعت خودیا گروه یا جامعه یا طبقه خودرا مساوی با حقیقت می کند ،مسئله انتخاب سیاسی وسیاست را به طورکلی منتفی می‌سازد . وقتی منفعت مساوی با حقیقت گذارده شد ،به جای سیاست ،دین وایدئولوژی به میان کشیده می شودوانتخاب میان دوفائده مختلف (وترجیح موقت یکی بردیگری) تبدیل به "تصدیق یکباره برای همیشه حقیقت " و" ردوانکار و طرد یکباره برای ابد باطل ودروغ واهریمن "می گردد .

بنابراین مشکل آزادی انتخاب درمسائلی که با هم "تفاوت مطلق دارند نیست ،چون چنین انتخابی اساسا " مسئله ای نیست که باید حل بشودو اصلا" چنین چیزی درواقع انتخاب نمی باشد .میان خیروشر ،وظلم وعدل، وزشت وزیبا ،ودروغوراست ،وحقیقت وباطل ،اصلا" جای انتخاب نیست . هیچکس ،باطل وظلم وشرودروغ را انتخاب نمی کند .

مشکل آزادی انتخاب ،درموارد یست که مرزمیان دوامکان وفرصت انتخاب، ازمونیز باریک تراست ،وبسیاری دراثر اجبار شرائط خارجی ،یکی را بر دیگری ارجحیت می دهند ،ولی هنوزدردل خودمردد هستندوهنوزدل به شق دیگرنیز که انتخاب نکرده اندنیز بسته اند .

مشکل آزادی همیشه اجبار به انتخاب درموارد یست که به دشواری می توان یکی ازدو موردرا برای همیشه بردیگری ترجیح داد .ازاینگذشته ،شاید آنچه به نظرما ،دومورد مطلقا "جدا ومتفاوت ازهمند ،برای دیگری ،دومورد کاملا" به هم نزدیکند ،وآنچه برای ما مسئله "یا این ویا آن"است ،برای دیگری، مسئله هم این وهم آنست ،ولی شرائط خارجی فعلا" ازاو می خواهد کهاز "هم این وهم آن " ،یک "یا این یا آن "بسازد ،ودرست گرفتاری اوهمین تبدیل کردن آنچه برای او می تواند هم این وهم آن باشد ،به یک مسئله یا این ویا آن است ،واوهم ازاین تبدیل کردن عاجزاست .وفشار شرائط خارجی، سبب ایجاد این تبدیل به طوردائمی نمی شود ،بلکه حتی درلحظه آخرانتخاب ،نیز علیرغم اینکه یکی را انتخاب می کند ،ولی اوهنوزهم این وهم آنرا می خواهد .ودرست مسئله دموکراسی همین "هم این وهم آن"و"هم این ها وهم آن ها "است .این است که می خواهدهمیشه امکان "تجدید

انتخاب "داشته باشدتا روزی نیز آنچه را که نمی تواند با انتخاب دیگری بخواهد ،آنرا نیزبخواهد .

پس دریک حکومت دموکراسی باید "هم این ها وهم آنها "علیرغم "ترجیح دادن یک بردیگری "دروضع کنونی ،باقی بمانندوحفظ شوند .

حکومت مطلقه واخلاق فردی

هرنوع حکومت مطلقه ای چه دینی وایدئولوژیکی وچه نظامی ،با تصرف اختیار انحصاری دخالت درمسائل اجتماعی وسیاسی وحقوقی ،سبب مجزا شدن وگسستن زندگانی اخلاقی فردی ازدامنه زندگانی اجتماعی می شود . حکومت مطلقه ،با تصرف مطلق وانحصاری "دامنه زندگانی اجتماعی" ،سبب می شودکه افراد ،عجزوضعف مطلق خودرا دراین دامنه تا مغزاستخوان نشان احساس کنند ،ودریابند که دردامنه زندگانی اجتماعی هیچگونه قدرتی و حقی برای تغییردادن آن ندارند .

این احساس عجزوضعف مطلق درامور اجتماعی وسیاسی وحقوقی ،افرادرا بدان می کشاندکه مسائل اخلاق فردی را به کلی ازمسائل اجتماعی وحقوقی وسیاسی ،جدا ومستقل سازند .

یعنی "واقعیت موجوداجتماعی "را نادانسته به شکل یک " حقیقت " درمی آورندوآنرا مسلم وبدیهی می سازند .وجداساختن این دودامنه ازهم ، نتایج بسیارمختلفی به بارمی آورد .

همانطورکه این جداسازی ،می تواندامکان آن باشدکه فرد ،همه مسائل اخلاقی را به "وجدان فردی شخصی "بازگرداند ،می تواندامکان آن نیز باشدکه فرد ،درمقابل همه مسائل اخلاقی ،لاقیدوبی تفاوت بشود ،واساسا " مسائل اخلاقی را درمقابل موفقیت های اجتماعی وسیاسی وحقوقی ،ناچیز وسطحی وظاهری وفرعی تلقی کند .

ازطرفی جداساختن دامنه زندگانی اجتماعی اززندگانی اخلاقی فردی، سبب می شودکه فرد ،دراثرضعف وعجزکامل خوددرامورسیاسی واجتماعی، بیانگاردکه با فضیلت وتقوا وصفات اخلاقی وزهدفردی می توان همه مسائل سیاسی واجتماعی وحقوقی راحل کرد .

آن احساس ضعف وعجزکامل درامورسیاسی واجتماعی ،سبب انگاشت "امکان بی اندازه اخلاق فردی "می شود .درچنین صورتی انسان ازاین اخلاق

فردی (وطبعا "ازافراد) توقع بیش ازحد پیدا می کند، ومی انگارد که اگر همه (تک تک افراد) خوش اخلاق باشند، مسلما" همه مسائل اجتماعی وسیاسی وحقوقی، حل وفصل می گردند. البته اخلاق دینی (دین دربعد اخلاقی اش) نیزدرچنین دوره هائی دچار همین بلیه می شود یعنی بسیاری ازدینداران سوق به زهدوتقوا وپارسائی واجرای عبادات انفرادی پیدا می کنند.

بدینسان بسیاری می انگارندکه جامعه یا سیاست یا اقتصادویا بالاخره مدنیت، اخلاق فردی را فاسد می سازدو، جدائی یا کناره گیری ازاجتماع یا سیاست یا اقتصادویا مدنیت درتمامیتش یا نابودساختن آنها، سبب ارتقاء واعتلاء اخلاقی خواهدگردید. درواقع، ازطرفی باری که بردوش اخلاق فردی گذارده می شودبیش ازآنست که یک فردمی تواندبکشدوببرد و ازپا درنیاید. وازطرفی دراثرهمین "توقع وانتظاری بیجا ازفرد"، فرد به کلی زیرتعهدات اخلاقی می زند، واخلاق ودین برای اوفقط وسیله محض برای رسیدن به منافع اجتماعی یا سیاسی یا حقوقی می گردد. فرددراینجا احساس می کندکه با اعمال اخلاقی فردیش، ناتوان ازتغییرمسائل اجتماعی وسیاسی است، وآنچه اخلاق ازاومی خواهدیک توقع کاملا" بیجاو بی محل وبی اندازه وپرت است. ودرست این عکس العمل بسیارصحیح یک فرداست. راه حل این فساد اخلاقی، وعظ وتشویق افرادبه اخلاق وازراه انتقاد یا نمودن یک سرمشق ونمونه نیست (یا وعظ استواربودن بیشتر دردین نیست) بلکه هرفردی باید احساس ضعف وعجزخودرا درمقابل مسائل اجتماعی وسیاسی وحقوقی ازدست بدهد، وبه طورملموس درتجربیات شخصی اش دریابد که قدرت وحق دخالت وشرکت ونفوذ ونظارت درمسائل اجتماعی- سیاسی و حقوقی دارد. اخلاق فردی صحیح ومطلوب، دریک شبکه ازروابط صحیح و مطلوب سیاسی واجتماعی وحقوقی ممکن است. آنچه را همین مقتدرانی که به طورمطلق درسیطره خودآورده اند (سیاست واقتصادواجتماع وحقوق) ولی نمی توانندمسائل آنرا حل بکنند، نمی توان همه را ازاخلاق فردی و ازافرادخواست، وهمه تقصیرات را به دوش بی اخلاقی وفسادفردی انداخت. تغییریک نوع حکومت مطلقه به نوع دیگرحکومت مطلقه (مثلا"حکومت مطلقه نظامی وسیاسی به حکومت مطلقه علماء دین یا به حکومت مطلقه یک دین یا ایدئولوژی به طورکلی، یا حکومت مطلقه حزب کمونیست) این فساداخلاقی راکه نتیجه پاره شدن دامنه اخلاقی ازدامنه زندگانی اجتماعی وسیاسی

است، نمی توان حل کرد حکومت مطلقه هرعقیده یا دین یا ایدئولوژی سبب مجزا شدن این دودامنه ازهم می گردد. آنچه را خلق وخوی ایرانی می خوانند، خلق وخوی مردم ایران به خصوص یا مردم فلان کشوریا فلان دوره به خصوص نیست، بلکه خلق وخوی انسان درنتیجه پاره شدن این دودامنه از هم است. البته ازآنجا که با پاره شدن دامنه اجتماعی وسیاسی ازدامنه اخلاقی، همه توقعاتی که ما ازحکومت داریم به فردمتوجه می شود (ودرست همین چیزیست که همه حکومت های مطلقه چه دینی وایدئولوژیکی، وچه نظامی وپلیسی می خواهند، چون خود که ازحل مسائل اجتماعی وسیاسی که تصرف کرده اند، عاجزهستند، تقصیررا به دوش بی اخلاق بودن وفاسد بودن وبی مسئولیت بودن افرادمی اندازند) واین توقعات بیش ازاندازه از"قدرت وظرفیت غالب افراد" است، طبعا" اکثریت درفساد اخلاقی غرق می شوند، ولی درمقابل این اکثریت فاسد، افرادنادری نیزدرهمین اجتماعات پیدا می شوندکه ازنقطه نظراخلاقی، خارق العاده هستند، وپیدایش استثناهائی هستندکه تائیدقاعده را می کنند. هم انتقادازآن غرق شده در فساد، وهم سرمشق قراردادن این قهرمان اخلاقی، راهی برای تجدیدحیات اخلاقی نمی شود، بلکه باید ازسر"دامنه اخلاقی را به دامنه اجتماعی وسیاسی" پیوست داد.

انتقاد اخلاقی ازیک ملت

انتقاد اخلاقی ازیک ملت، باقانع ساختن مردم ازفساددوپستی اشان، وایجاد روحیه یاءس ازتوانائی اخلاقی وبلافاصله ایجادیاءس ازتوانائی اجتماعی وسیاسی اشان، بسیارفرق دارد.

درجوامعی که درآغازپیدایش دموکراسی وآزادی قراردارند، احتیاج به کسانی دارندکه به مردم اطمینان وایمان به خودشان بدهندوآنهارامتقاعد سازندکه خودشان می توانندسرچشمه حیات تازه اخلاقی واجتماعی وسیاسی بشوند.

انتقاد اخلاقی، اگربااین هدفست که هرفردی را به تحول اخلاقی خودو تصمیم گیری درباره اعتلاء اخلاقی خودبرانگیزد، چون"تصمیم گیری اخلاقی بدون توانائی برای تصمیم گیریهای اجتماعی وسیاسی"فوری به احساس ضعف وعجزاخلاقی خودمی کشد، فقط وفقط ایجادیاءس درافرادمی کند.

چنین انتقادی، فرد را نسبت به خود مأیوس می‌سازد در حالیکه به طور مبهم حس می‌کند که ضعف و عجز او تنها به خودش بستگی ندارد. و این یأس انسان از ناتوانی مطلق اخلاقی خود، سبب انگیختن مردم به تحول اخلاقیشان نمی‌گردد بلکه غالباً به لاقیدی اخلاقی و حقیرشمردن اخلاق می‌کشند. درست همین انتقاد، برعکس هدفش نتیجه می‌دهد. انتقاد اخلاقی از یک ملت موقعی عادلانه است که ناتوانی آنها را در تصمیم‌گیریهای سیاسی و اجتماعی بدانها بنماید. بدون پیونددادن تصمیم‌گیری اخلاقی با تصمیم‌گیری و نفوذ اجتماعی و سیاسی و حقوقی، تصمیم‌گیری اخلاقی در خلاء قرار دارد و محکوم به شکست و یأس است. کسیکه از ملت انتقاد اخلاقی می‌کند، بدون آنکه ملت را متوجه فقدان قدرتش در زمینه اجتماعی و سیاست و حقوق و اقتصاد سازد، ملت را از رشد فضیلت‌های دموکراتیک باز می‌دارد.

دموکراسی، احتیاج به ایمان و اطمینان مردم به قدرت اخلاقی و اجتماعی و سیاسی و حقوقیشان دارد. بنابراین انتقاد از خلق و خوی یک ملت که فقط ایجاد روحیه یأس و افسردگی کند و ایمان مردم را به خود برای تجدید حیات سیاسی و اخلاقی بگیرد، انتقادیست که به حتم با اعتراض شدید مردم روبرو خواهد شد. مردم علیه آن انتقاد نیستند، بلکه علیه کشتن جسارت و روح امید و سلب ایمان به خود هستند. و همین اعتراض، درست نشانه ایمان مردم به خودشان هست نه نشان آنکه انتقاد را نمی‌پذیرند.

آنچه را در این آثار نمی‌پسندند، انتقاد نیست، بلکه امیدکشی و سلب ایمان به خود است.

کسانی که ملت را از خودش مأیوس می‌سازند

انتقاد اخلاقی از یک ملت یا یک فرد، همیشه به طور ضمنی و نهانی همراه با جدا ساختن دامنه اخلاق از دامنه اجتماعی و سیاسی و حقوقی است. اخلاق را نمی‌توان در واقعیت از اجتماع و سیاست و حقوق جدا ساخت ولو آنکه می‌توان در مطالعات تئوریک (نظری) هرکدام را به طور جداگانه مورد تفکر قرار داد. هیچ تصمیم اخلاقی نیست که بتوان آنرا کاملاً از تصمیم‌گیری در باره اجتماع و سیاست و حقوق جدا ساخت. ولی وقتی منتقدی از فردی یا ملتی انتقاد اخلاقی می‌کند (خلق و خوی ملت را مورد انتقاد و سرزنش قرار می‌دهد) در واقع از او یک معجزه می‌طلبد. از او می‌خواهد که با تصمیمات

اخلاقی فردی خود، خود را در دنیای روابط اجتماعی و سیاسی و حقوقی و اقتصادی خود اصلاح کند، یعنی همه این روابط در او کارگر نباشند. در مرکز این روابط باشد، بدون آنکه از این روابط متأثر شود و بدون اینکه در روابط سیاسی و اجتماعی و حقوقی دخالت کند فقط با رفتار اخلاقی خود غیر مستقیم آنها را تغییر بدهد و در آنها موثر باشد. او با اتکاء به اراده و قدرت فردی خود باید رفتار و گفتار و افکار صحیح و سالم داشته باشد. البته این یک توقع و انتظار بیشرمانه از مردم می‌باشد. او که خود را منتقد می‌نامد از مردم (افراد) معجزه می‌طلبد. و مردم باور می‌کنند که هرکسی باید از خود طلب تحقق این معجزه را بکند. و همین معجزه‌خواهی از خود، سبب معجزه‌گری ملت و فرد نمی‌شود، بلکه سبب یأس مطلق از عجز و ضعف خودش می‌گردد.

در واقع این منتقد و سرزنشگر و واعظ، ملت را از آن متقاعد می‌سازد که تو از بن فاسد هستی، تو از ریشه، جاهل و ضعیف و صغیر هستی. تو آگاهبود کاذب از خود داری، تو حقیقت را نمی‌شناسی، تو نمی‌توانی خود را اداره کنی، تو نمی‌توانی در باره کارهای خودت بیندیشی. بنابراین تو احتیاج به نجات و نجات دهنده داری. شاید فرق انتقاد با وعظ و سرزنشگری دینی این باشد که منتقد اجتماعی و اخلاقی، بی خبر از آنست که خود، راه پیدایش یک دیکتاتور و حکومت مطلق را با همین مأیوس‌سازی و جاهل‌سازی و مظلوم‌سازی مطلق ملت و طبقه، صاف می‌کند. (چنانکه اغلب منتقدین اخلاقی از ملت ایران به همین تنگ بینی و ندانم‌کاری دچارند).

البته همین کار را آخوندهای مسیحی نیز هزاره‌هاست که می‌کنند. آنها به مؤمنین می‌فهمانند و می‌باورانند که گناهکارند و این گناه، ریشه ذاتی در خود انسان دارد و انسان نمی‌تواند گناهکار نباشد.

البته داستان فساد در قرآن متناظر با همانست. ملائکه به خدا یادآوری می‌کنند که این انسان را (نه تنها ایرانی را) که تو آفریده‌ای، وجودیست فاسد. یعنی انسان از همان لحظه اول خلقت، فاسد بوده است. خدا هم این را می‌داند و برای همین خاطر برنامه نجات و هدایت و ارشاد او را می‌ریزد. دین و انبیاء (حجت الهی) کارشان نجات انسانست. فاسد، احتیاج به نجات دهنده دارد.

گناهکار، احتیاج به نجات دهنده دارد. بنابراین متقاعد ساختن مردم از جهل و ضعف و فقر و حقارت و ظلمشان، بنیاد این ایمان به نبوت و رسالت

ومظهرالهی است .این کار "ماءیوس سازی انسان وملت ازخودش" به هر شکلی وزبان واصطلاحی که صورت بگیرد (چه فلسفی باشد، چه دینی باشد، چه تئوری اجتماعی وتاریخی باشد) برای آماده کردن ملت وفرد برای "تسلیم خود به یک منجی" است، برای رها ساختن خود وگذشتن ازخود وترک اختیارخود درمقابل یک فرد یا یک عقیده (دین یا ایدئولوژی یا تئوری) یا سازمان نجات بخش است .این است که وقتی نتیجه انتقاد یک منتقد اخلاقی یک ملت، انکارتوانائی ملت به تجدیدحیات اخلاقی وسیاسی واجتماعی وحقوقی باشد، او دیگردامنه انتقادرا ترک کرده است وبرعکس آنچه می انگارد، منتقدنیست، بلکه بشارت دهنده یک حکومت مطلقه است، چه بدانند وچه ندانند .اینها برعکس نیت قلبی خودراه را برای استقراراستبداد تازه تری بازمی کنند .

پیوند بی گره

برای پیونددادن دوایده، دوفلسفه، دوجهان بینی، دوفرهنگ ...باید آنها را به هم گره زد .ولی مردم همیشه ازیک ایده یا فلسفه وفرهنگ خود باید برای رفتن به ایده دیگر، به فلسفه دیگریا به فرهنگ دیگر، همیشه ازاین گره ردبشوند، وهمیشه احساس این گره خوردگی را دارند هرچندهم هنر پیوندزدگان چنان زیاد باشدکه این گره را چنان لطیف وکوچک بزنندکه در عبور، به چشم نیفتد، ولی این احساس مبهم وتاریک ناجوری دوتکه به هم باقی خواهد ماند .انسان همیشه درچنین پیوندی، احساس گره (عقده) خواهد کرد .وگره خوردگی، همیشه نامطبوع ومکروه است وانسان را بدان می انگیزد که آنرا ازهم بگشاید .

احساس گره خوردگی، احساس وجودیک مسئله است .پیوند، خودمسئله ومشکوک است .دوچیزموقعی باهم پیونددارندکه احساس گره خوردگی برای ما وجود نداشته باشد .

هیچگاه دوایده یا دوفلسفه یا دوفرهنگ "به هم گره زده" ، به عنوان دوایده یا فلسفه یا فرهنگ "به هم پیوندیافته" درک نمی شود، بلکه خوداین عقده، مسئله ناراحت کننده ودردآورتلقی می شودکه مردم می خواهند ازآن نجات یابند .دوفرهنگ که به هم گره زده می شود، ازهرانسانی، یک انسان گره خورده پدیدمی آید .هرانسانی می خواهدخودرا ازشروعذاب این گره خوردگی

نجات بدهد .با بهترین گره زدنها، نمی توان پیوندواقعی میان دوایده یا دوفرهنگ یا دوجهان بینی پدیدآورد .جامعه های عقب افتاده تا به حال درخودجزکسانی پدیدنیاورده اندکه می توانندفرهنگ خودرا با فرهنگ غرب گره بزنندوآنچه را این روشنفکران ونخبگان، پیوندمی انگارند، برای ملت جزعقده ای بیش نیست .

ملت دراین گونه پیوند، خودرا با عنصری بیگانه، گره خورده وگره افتاده درمی یابد .اغلب قوای ارتجاعی دراین جامعه ها، خودرا به عنوان "گره گشا" به ملت عرضه می کنند .لیاقت روشنفکران این جوامع، بیش ازگره زدن نیست، والبته پیوندی که با گره زدن فراهم آمده است، احتیاج به گره گشا هم دارد، وملت، چه بسا می انگاردکه آنکه این گره را بگشاید، مسائل او را به تمامی حل کرده است .ولی نمی داندکه مسئله او، ایجاد "پیوند بی گره" است .بدون گره زدن هم می توان دوایده یا دوفرهنگ یا دوفلسفه را به هم پیونددادودوایده یا دوفرهنگ پیوندخورده، دیگر" دوتائی"در خودندارند، ولی هرگرهی همیشه برای محکمی خودحتی می بایدآن دوتائی گری را تبدیل به چهارتائی وهشت تائی گری بکند .محکم شدن گره، در بیشترگره خوردن است، یعنی دوفرهنگ که به هم گره خوردند، وجودهرانسانی، انبوهی ازگره خوردگیهای پیچیده می گردد .

دوایده ودوفرهنگ ودوفلسفه را می توان بدون گره به هم پیونددادوآن دو، وجودی واحدساخت .پیوندبدون گره، لیاقتی بیش ازروشنفکری وانتقاد ومقایسه وتفسیروترجمه وتاءویل واقتباس می خواهد .

حقیقت، پیشاپیش هست وفقط باید آنرا جست

جستجوی انسان، براساس گمانی است که او می برد .درجمع بندی وترکیب واقعیات، ودیدن بعضی پدیده ها وکردن بعضی تجربه ها، حدسهائی درخصوص پیوندآنها باهم، وتعمیم حدسی که کارآمدتراست درموارد دیگر و در تجربه های دیگر، مشاهده می کندکه این حدس، تائیدمی شودیانه، یا تاچه اندازه تائیدمی گردد، وهرچه آن حدس، بیشترتائیدمی گردد، آنرا بیشتر تعمیم می دهد وآن را دردامنه ای که تعمیم یافته می آزماید، وبالاخره حدس وگمانی که درواقعیات زندگی او، بیشترازهمه تا به حال تائیدشده است، آنرا دانش خودمی شمارد .بنابراین سیردانش انسان، ماجرای گمان

بردن وحدس زدن وجا به‌جا ساختن یک حدس به‌جای حدسی دیگروتعمیم‌کم‌کم حُدس موفقٌ دردا منه‌پهن تر ،وآزمودن آن حدس درموا ردتا زه‌است وچون هیچگاه نمی توا نددرهمه موا ردتجربه‌کند ،دانش او چیزی جز" یک حدس و گمان موقت نیست که‌برا یش درهمه‌یا غالب تجربیا تش تا ئیدشده‌است و می انگا ردکه‌درسا یرموا رددرتجربه‌نیزتا ئیدخوا هدشد" .

دردنیا ی گذشته‌جستجو ،برا ساس " وجود پیشا پیش حقیقت " بود .دانش ، حقیقت ، کما ل، نیکی وخیر ،پیشا پیش وجوددا شت .دانستن وجستن ،فقط را ه بردن به‌ویافتن این چیزا ست که‌پیشا پیش "هست ".ازگما ن، دانش متولد نمی‌شود .

حقیقت ومعرفت ،" هست " .فقط ما درجستن ،آنرا درک می کنیم‌وبه‌آن می رسیم .کما ل،هست .ما فقط درتلاش جستن آن ،وتحول خودبه‌سوی آن "غا یت موجود" بدا ن می رسیم .حا لاچه‌این حقیقت ومعرفت وکما ل ،درخود انسا ن یا درخدا بوده‌با شد ،پیش ترهست .آنگا ه ،مسئله‌این می شودکه‌اگر درانسا ن،حقیقت ،کما ل،معرفت درفطرتش هست ، پس چرا او آنرا نمی دا ند؟پس چرا کا مل نیست ؟ پس چرا جا هل است ؟

بنا برا ین مسئله‌جستن حقیقت که‌درا ثر" جهل انسا ن به‌فطرتش وکما لش وحقیقتش ومعرفتش"هست ،فقط دریا دآوری (ذکر)ویا درتوبه‌به‌فطرت ، رجعت به‌فطرت ،حل می گردد .

آنوقت ،هرکسی که‌ادعا می کرد ،این افکا ر ،این ایده‌آلها ،این سوا ئق، این کما لات درفطرت هست ،مسئله‌اساسی او این می شدکه‌مردم‌ازاین حقیقتی که‌او می گوید ،جا هلندونسبت به‌آن کا فرند . (آنرا می پوشانند) پس با یدبه‌آنا ن آنها را یا دآوری کردوآنا ن را به‌آن فکروکمال ومعرفت را ندوکشا ند .خودانسا نها ازرا ه‌حدس زدن وگمان بردن وتجربه‌کردن ، نمی توا نندبه آن برسند .

این بودکه‌مردم‌یا احتیا ج به‌معلم (یعنی یا دآورنده‌حقیقت وفضیلت)یا احتیا ج به"ما مای حقیقت وفضیلت " دا شتند .این فضیلت وحقیقت و عدا لت ،چیزمعین وثا بتی بودکه‌پیشا پیش وجوددا شت .بنا برا ین حقیقت وفضیلت وعدا لت (که‌موءلفه‌ای ازفضیلت بود)چیزی عینی بودند .طبعا" نمی توا نستندنسبی با شند .

و کسی بودکه‌علم‌به‌این " پیش ـ بود" (پیشبود)دا شت .او بودکه‌این‌آغاز

(فطرت وکما ل‌وحقیقت ومعرفت)را می شنا خت ومی دا نست .

ولی همه‌این افکا ر ،خرا فه‌خا لص است که‌نقش ها ی مفیدونقش های بسیار مضرنیزدرتا ریخ با زی کرده‌اند .دانش انسا ن چیزی جزگما ن وحدس‌نیست که‌درا ثرانطبا ق دا دن با تجربیا ت ما ،بیش ازسا یرحدسها وگما نها تا ئید شده‌است وهمیشه ممکن است تجربه‌ای پیش آیدکه‌همین "بهترین حدس و گما ن"ما درا ثرعدم‌انطبا ق ،متزلزل وردشود .ولی ما درعملوبرای تصمیم گیری‌از "دانش حدسی وگما نی"خود "دانش یقینی وحقیقتی ووجودی" می سا زیم ،تا بتوا نیم‌نیروها ی بیشتردر"عمل ورسیدن به‌هدف "متمرکز سا زیم .بنا برا ین حقیقت ودانش یقینی،ضرورت عملی دا رد .ما درعمل، احتیا ج به‌خرا فه" حقیقت ویقین وکما ل ووجود" دا ریم .

موءمن به‌چه‌نوع تاءویلی علاقه‌دا رد؟

تاءویل علمی وفلسفی‌وعینی،هدفش آنست که‌با کا وش وصبروفا صله‌گیری ازمنا فع شخصی خود ،بیا بدکه‌فلان مرددرتا ریخ،یا فلان متفکر ،یا فلان پیا مبر ،"چه‌گفته‌است " ،معنا ئی که‌می خوا سته‌است درآن گفته‌بگنجا ندو توا نسته‌است بگنجا ند ،چیستوبیش ازاین ،انتظا روتوقعی ازتلاش تحقیقی خودندا رد .ولی کسیکه‌ایما ن به‌دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی یا کتا بی دا رد ،این گونه‌تاءویل ،بی ارزش ومنفورمی با شد .حتی "ایمان به‌یک تئوری علمی" ،سبب می شودکه‌ما نتوا نیم‌یک تاءویل علمی‌ازآن‌تئوری علمی بکنیم .

ایما ن به‌هرفردی یا هرعقیده‌ای(دینی،یا ایدئولوژئی یا تئورئی)براساس "تسلیم‌بی نها یت خودبه‌آن فردیا عقیده "قرا ردا رد .ولی این "گذشتن بی نها یت ازخود" ،به‌هدف آنست که"او علاقه‌بی نها یت زیا دبرای رستگا ری خود ،نجا ت خودویا با لاخره رسیدن به‌سعا دت خود"دا رد .پس درپشت هر "گذشت بی نها یت ازخود" ، "علاقه‌بی نها یت زیا دبه‌خود"نیزقرا ردا رد .

میل رسیدن به‌این سعا دت یا رستگا ری خود درا وبه‌چنا ن‌التها بی می رسد که‌سرا سروجودوبا لاخره‌سرا سرا عما ل او را فرا می گیردوبه‌آنها سو می دهد . واین التها ب برای رسیدن به‌سعا دت (اخروی یا دنیوی)به‌خودسبب‌می‌شود که‌هرعملی ازا وولو بسیا رنا چیزبا یدا ین التها ب را ارضاء کند .

هرعملی،هرفکری،هرا حسا سی وعا طفه‌ای ولوبی نها یت بی اهمیت ،برای

تاء مین این سعادت غائی بی نهایت با اهمیت می شود ،واجراء هرعملی،
احتیاج به "تصمیم‌گیری فوری "دارد .
برای آنکه تصمیم‌فوری گرفته‌شود ،باید آن عقیده (دین یا ایدئولوژی یا
تئوری)یا آن فرد (رهبر ،پیامبر ،قهرمان،مظهرالهی)به‌او ودرگفته‌اش ،
" جواب یک معنایه" وبی نهایت روشن وبدون هیچ ابهامی بدهد .او
نمی تواندهیچ ابهام وتاریکی واختلاف معنا را تحمل کند .
اونیازبی نهایت شدیدوفوری به" یک معنا درگفته "داردواین معنا باید
بدون تعویق دردسترس فهم‌وعملا وقرارگیرد .او زاین گفته (ازاین‌فلسفه ،
دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی)نه‌تنها یک معنا می خواهد ،بلکه "یک
تصمیم" می خواهدکه‌فوری "برای اوبه‌جای اوگرفته‌شودوطوری این‌تصمیم
گرفته‌شودکه‌عین تصمیم خودش تلقی گرددوایمان داشته‌باشدکه‌آنچه
تصمیم‌گرفته‌شده‌است ،تصمیم‌خوداوست .
معلق گذاردن تعیین "معنای واحدوتصمیم‌واحد" ،برای‌آنکه‌سرصبربه
جستجووکشف معنا وتصمیم‌پرداخته‌شود ،سبب بیقراری واضطراب وطبعا "
عذاب اومی شود .
وقتی کسی به‌تعمق وتفکردراین گفته‌می پردازدتا ثروت معناهای ممکنه
راازآن بیرون بکشد ،وازموءمن صبروحوصله‌واستقامت می خواهد ،نتیجه
معکوس می دهد ،چون موءمن که شتاب واضطراب وبیقراری درگرفتن
تصمیم‌ومعنای واحدوفوری دارد ،این کار ،یک نوع به‌تاءخیرانداز ی‌و
بلاتصمیم‌ومرددگذاری،تلقی می گردددودراویجاب نفرت وعداوت شدید
می گردد .تفسیرگریا تاءویل گری که‌درهمین تفکردرآن عقیده ،ازاوصبر
وحوصله‌وانتظارمی طلبد ،اضطراروبیقراری درونی موءمن رابی نهایت
بالامی بردوبرای او ،چنین مفسری،مورداطمینان نیست ،چون ایمان او
برای‌همین است‌که‌درهرلحظه‌ای ،تصمیم قاطع‌وجزمی ونهائی برای هر
عملش داشته‌باشد .گفته‌یا فکری(وطبعا "مفسری)که‌این نیازرا برآورده
نمی کند ،مشکوک ومظنون است ،وازآنجاکه‌او"ایمان به‌آن دین یا
ایدئولوژی یا تئوری " داردودرآن برایش‌جای شک نیست ،پس‌تاءویلگر
یا مفسر ،موردشک وبدبینی قرارخواهدگرفت ،ومرجعیتخودرا برای‌آن‌موءمن
ازدست خواهدداد .
چون عقیده (کلمه‌وگفته)بایددراین مورد ،فقط وفقط یک معنا داشته

باشدوشامل یک تصمیم‌باشد ،بنابراین نبایدهیچگونه‌تضادی درآن باشد .
اگرمعانی مختلف هم‌داردبایدهمه‌آن معناها ،وحدت معنی داشته‌باشند .
اگرحاوی تصمیمات مختلف هم‌باشدبایدهمه‌وحدت درخودداشته‌باشند (یعنی
جدول ارجحیت تصمیم‌ها معین شده‌باشد) .چون تضادواختلاف درمعناوتصمیم
راا ونمی تواندتحمل کند .برخوردبا تضادواختلاف درجهت های مختلف
تصمیم‌گیری ،اضطراب والتهاب اورا به‌اوج خودمی رساندوالتهاب ارضاء
نشده ،یاس‌کلی ومطلق می آورد .
ازاین رومعنای دیگروتصمیم‌دیگرراازهمان گفته (ازهمان کتاب وتئوری
وایدئولوژی‌ودین)با قساوت، وخشونت وجزمیت وبیرحمی ردمی کند .
برخوردبا تفسیردیگرازهمان گفته (مثلا"اسلامهای راستین دیگریا
سوسیالیسم‌های راستین دیگر،ازتفسیرقرآن یا آثارمارکس)برای اویاءس
آوروغیرقابل تحملوبی نهایت مضطرب ومعذب سازنده‌است .اونمی تواند
گشاده (باز)واهل تسامح باشد .
پس عرضه‌کردن تفسیرات وتاءویلات مختلف (کثرت اسلامهای راستین یا
کثرتمندی سوسیالیسم های راستین)ثروتی حساب نمی‌شودکه‌اوراشاد
سازد ،بلکه‌همه‌آن تفسیرات وتاءویلات بایدبا شدت طردونابودومحوساخته
شوند ،تااقدام‌فوری به‌عمل درهرموردی،به‌عقب انداخته‌نشودیا ،نیروئی
که‌دربحث وشک وتفکروترددتلاف می شوند ،ازکارآئی اونکاهند .
اوبا برخوردبا کوچکترین ابهام‌ونامشخص بودن ونامعین بودن معنا و
نوسان درمیان معانی مختلف (یعنی درباز‌بودن وگشادگی‌روانی‌وفکری خود)
به‌یاءس‌کلی کشیده‌می شود ،ازاین روهیچ معنای دیگررا نه‌می خواهد
بشنودونه‌می خواهدبپذیردونه‌می خواهددرآن بیندیشد .
بنابراین تاءویل علمی وفلسفی وزبانی وتاریخی یک متن مقدس‌ومعتبر
(متنی موردایمان قرارگرفته‌است ،این مهم‌نیست‌که‌این متن،متن‌دینی
یا فلسفی یا ایدئولوژیکی یا علمی باشد)با تاءویل ایمانی فرق کلی
دارد .موءمن به‌این گفته ،معنای این گفته‌را "هروقت‌که‌شد" نمی‌خواهد .
اونمی تواندقدام‌به‌اعمال خودراحتی یک لحظه‌به‌عقب بیاندازد .
کوچکترین عمل‌او ،باسعادت غائی اوکاردارد .درناچیزترین عمل،
می تواندهمه‌این سعادت غائی را برای همیشه‌ازدست بدهد .دریک عمل
ناچیز ،می تواندا هل جهنم‌بشودوفرصت نجات رااز دست بدهد .با یک عمل

اشتباه ناچیز، جامعه ایده‌آلی اش تحقق نمی یابد.
مؤمن ازاین گفته، تصمیم واحدوانحصاری وفوری برای اجرای هرعملی ازخود، برای نجات دادن خودمی طلبد. نجات او همیشه درخطراست واوباجنون درپی این نجات وسعادت است.
همه " جوامع ایده‌آلی"نیز، چیزی جزیافتن اجتماعاتی نیستندکه فرد می انگاردردرآن، اوخودرانجات خواهدداد. اوتنهابا تاءمین رفاه مادی واجتماعی وبا تاءمین عدالت وامنیت اجتماعی نمی تواندقناعت کند، بلکه اوجامعه‌ای را می جویدکه اورانجات بدهد. اوبایدباجامعه‌ای یگانه شودکه درآن هیچگاه، بیگانه ازخودنباشد. اودرفنای درآن جامعه است (دادن همه‌کاروتوانائی وفکروعمل خودبه‌آن جامعه) که‌به‌جانان می پیونددوخودمی شود، واین سیرنجات است. "سعادت" دراین جافقط معنای "نجات دینی "گذشته‌را داردولوآنکه‌درروی همین زمین بایدتحقق یابد.

حکومت،نثرمی باشد

برای جداساختن حکومت ازدین، بایدنثررا ازشعرجداساخت. هنوز بهترین شاهکارهای نثرمعاصرما، انباشته‌ازشعراست وچه‌بسا چیزی جزشعر نیست، که‌بدون نظم‌وقافیه‌نوشته‌شده‌است. هنوزنثرما، پرازعواطف شاعرانه واحساسات تیره‌ومه‌آلودعارفانه‌ومذهبی است.
درشعر، همه‌احساسات وعواطف تیره‌ومه‌آلوددینی وعارفانه‌که‌دردین و تصوفِ رسمی جای بروزندارند، باقی می مانندوتجلی می کنند. شکل تاریخی ورسمی که‌دین یا تصوف حاکم‌درجامعه‌دارد، همه‌احساسات وعواطف دینی‌وعارفانه‌انسان را دربرنمی گیردوجذب نمی کندواین احساسات وعواطف، جابرای بروزمی طلبند. انسان،دینی تروعارف ترازهردین وهرتصوفی است. انسان دراحساسات وعواطف دینی وعارفانه‌اش ازهر دینی وتصوفی، لبریزمی شود. وبسیاری ازاین احساسات وعواطف که‌در شکل وزبان دین وایدئولوژی وتصوف معتبررسمی، تجلی نکرده‌اند، و نمی توانندویاحق ندارندتجلی کنند، درشعر، ظهورونمودمی کنند.
ملتی که‌هنوزنمی تواند" نثری که‌بدون رسوبات شعری"باشد، تحمل کند، نمی تواندحکومت راازدین وایدئولوژی وعرفان جداسازد.

نثرمابایدخشکی ووضوح ویکرنگی وتیزی ویک معنایکی وخشونت وسردی عقل راپیداکند.
جامعه‌ای که‌هنوزنثری را می پسنددکه‌سراپاشعراست (حتی نویسندگانی که‌خودراماتریالیست وکمونیست وسوسیالیست می نامند.) قدرت آنرانخواهدداشت که‌حکومت راازدین یاایدئولوژی یاعرفان جداسازد. حکومت واقعی، چیزی جزنثرخالص بیش نیست.

مهراجتماعی،عادلانه‌تقسیم نمي شود

برای آنکه‌توجه‌بیشتربه‌یکی بکنیم، مجبورا "ازتوجه‌خودبه‌دیگری می کاهیم، وهمین کاستن توجه‌به‌دومی وافزودن توجه‌به‌اولی، برای فرد یاگروه‌دومی، احساس آن می کندکه‌به‌او "ناعدالتی"می شود.
هرانسانی وگروهی، عطش برای "دوست داشته‌شدن " دارد. همین توجه، علامت افزایش مهربه‌یکی، وکاستن مهرازدیگریست. درنگریستن ونگاه کردن همیشه‌مهرهست (ما به‌چیزی نگاه می کنیم‌که‌یابیشتردوست می داریم یابیشتردشمن می داریم. بنابراین نگریستن همیشه‌عبارت ازکمی وبیشی مهراست وماوقتی درنگریستن، نگران شدیم، مهرما به‌آن چیززیادمی باشد).
این است که‌هرفردی یاگروهی به‌طورغریزی، روی توجه‌مردم‌یاافرادبه خودحساب می کندومی خواهدمقدارزیادی ازاین "توجه"، نصیب اوبشود.
احتیاج به" موردمهرقرارگرفتن "ما، سبب می شودکه‌وقتی ماازآن محروم شدیم، نسبت به " موردمهرقرارگرفتن بیشتربه‌دیگری" حسدمی بریم.
گویاهرکسی درخوداحساس می کندکه‌حق‌به" تقسیم مناسب مهرورزی دیگران" درجامعه‌اش دارد، وبه‌اندازه‌ای دراین جریان حساس است که‌وقتی دیگری درجامعه، مهرش رانامناسب تقسیم کرد (درهمان برخوردهای موقتی وعادی با اشخاص کاملا"ناشناس) اوازناعدالتی، رنج می برد.
شدیدترین احساس ناعدالتی درجامعه، آن نیست که‌ثروت ومقام و قدرت، درست وبه‌سزا تقسیم‌نشده‌است بلکه‌درآنست که"محبت وتوجه‌وانسانیت و گرمی "اعضاء جامعه (وحتی جامعه‌درتمامیتش) درست میان دیگران پخش نشده‌است. ما در" دوستی ومهرورزی خودبه‌دیگران"است که‌مراعات عدالت را نمی کنیم‌وحتی به‌فکرعدالت دراین زمینه‌نیزنمی افتیم‌وحتی در "تقسیم‌مهرخود"" ، عدالت رازیرپا می گذاریم. این مهم‌نیست که‌ماازلحاظ

عقلی ومنطقی ،دربا ره ا فکا روا یدئولوژیها وا دیا ن وفلسفه‌ها ی دیگر عدا لت می کنیم یا نه (دا وری هرفکری،چیزی جزدا دوری آ ن نیست ،یعنی نسبت به همه ا فکا روعقا یدبا یدا زلحا ظ خرد ،دا دکرد ،یعنی همه ا فکا رو عقا یدوا دیا ن وا یدئولوژیها با یدجلومیزدا دقرا ربگیرندونسبت به آ نها دا دشود .آ یا هیچگا ه ما حا ضربه چنین دا وری شده ا یم ؟)بکنیم ،وا زمهرخود ، پخشی نصیب همه بسا زیم . (دا د ،دا دن ا ست .هرکسی با یدا زآ نچه هست ودا رد ومی ا ندیشد به ا ندا زه هرکسی به ا و "بدهد") .

ولی ما در" مهرخودبه هرچیزی" ،مرا عا ت عدا لت را نه به آ ن ونه به دیگران می کنیم ،چون ما درمهربه هرچیزی،همه مهرخودرا یکجا به آ ن چیزمی بخشیم و سا یرین را به کل ا زمهرخودمحروم می سا زیم .من یک فکریا فلسفه یا عقیده یا ا یدئولوژی را با همه نا هم آ هنگی ها وغلطها ی منطقی وعقلی وروشی ا ش می توا نم دوست دا شته با شم ومهرم به آ ن ،به علت هم آ هنگی وصحت منطقی و عقلی ا ش نیست ،بلکه برا ی ا ین ا ست که ا ین فکر"ا زا نسا نی زا ئیده و ترا ویده شده ا ست " .

ما درمهرورزی ودوستی خود ،هیچگا ه نمی ا ندیشیم که هرکسی وگروهی ا ز "کمبود دوست دا شته شدنش "رنج می برد ،ودرمقا بل دوست دا شته نشدن ، ا زهرچیزدیگری حسا س ترا ست .

مهرا جتما عی (مهرا نسا ن نسبت به ا فرا دوگروهها و عقا یدوا فکار موجود درا جتما ع)با یدعا دلانه تقسیم شود .درپخش مهرهم با یدا ندا زه با شد . مهربی ا ندا زه ،بزرگترین نا عدا لتی ها ست .

تجمل پرستی

تجمل پرستی،علاقه ا نسا ن به " بی ا ندا زه وخا رج ا زا ندا زه وضدا ندا زه زیستن "ا ست .

جا ئی که " ا ندا زه ها ی "مختلف ،ا ستبدا دمی ورزند (ا خلاق ،دین،حکومت ، آ دا ب ورسوم وحکا م وحکومت ها)وا نسا ن حق ندا ردا ین عصیا نش رادرمقابل " ا ستبدا دا ندا زه ها وخفقا ن ا زا ندا زه ها "درسیا ست یا درا خلاق یا دردین یا درهنرنشا ن بدهد ،عصیا نش را درتجمل پرستی نشا ن می دهد .درتجمل ، ا ونه تنها خا رج ا زا ندا زه زندگی می کند ،بلکه برضدا ندا زه زندگی می‌کند ، وهرچه ا ستبدا دا ندا زه ،ا زا وگرفته ا ست ،تجمل پرستی به ا وبا زپس می دهد.

درجا معه ا ی که علاقه به تجمل،ریشه عمیق دا رد ،نشا ن آ نست که "ا ستبدا د ا ندا زه ها "درتا ریخ بسیا رطولانی بوده ا ست وا نسا ن هیچگا ه حق عصیا ن در هیچ دا منه ا ی ندا شته ا ست .

مخا لفت دین وا خلاق وسیا ست با تجمل پرستی،برا ی آ ن نیست که دین و ا خلاق وسیا ست ا زتجمل بدشا ن می آ ید ،بلکه برا ی آ نست که درآ ن ،ا حسا س، ا ین عصیا ن مخفی را برضدخودمی کنند .

چرا ما نمي توا نيم تسا مح فکری دا شته با شیم؟

تسا مح با ا فکا ر ،با ا ین شروع می شودکه ا نسا ن ا فکا ردیگری را می‌شنود وبه جوش می آ یدولی نمی گذا ردکه" بخا رها ی ا ین جوشش "ا زخودش خا رج بشود ،وا وبا ا فکا روا حسا سا تش درا ین "دیگ بخا ر"می ما ندو"پخته می شود"وا فکا رش وا حسا سا تش پخته می شوند .

وکسا نیکه درشنیدن ا فکا ردیگرا ن،سردیگ خودرا برمی دا رند ،همیشه بخا رشا ن وگرما یشا ن به را حتی ا زآ نها خا رج می شودوآ ن جوشیدن،آ نها را نمی پزا ند .

برا ی یا فتن تسا مح با دیگرا ن ،با یددردیگِ وجودخودرا محکم بست ،تا ا ز خروش وخشم وا ضطرا ب ونفرت وعصیا ن ،خودوا فکا رخودوا حساسات خود ، زیرفشا رشدید ،بجوشندوبپزندونرم وجویدنی وخوش مزه بشوند .ا فکا ری که ما می گوئیم وا حسا سا تی که ما ا برا زمی دا ریم همه نپخته ا ندومزه ا ین جوشها به خوردشا ن فرونرفته ا ست .

یک متفکر را دونوع می کُشند

مخا لفین با یک فکرِتا زه می ا نگا رندکه وقتی "صا حب وا ندیشنده فکرتازه " را بکشند ،فکرا ورا نیزبا خودش نا بودخوا هندسا خت .بدویت ا ین روال ا ندیشه ا زآ نجا ست که نمی دا ندکه "صا حب یک فکر" ،غا لبا "با ربردوش فکرش "هست ،ووقتی مردیا کشته شد ،آ ن فکرش ا زا ین سربا ر ،آ زا دومستقل میشود .دیگرکسی برا ی رقا بت به شخص ا ویا حسدبه شخص ا وبا ا فکا را ومبارزه نمی کند .

شخصِ ا ودیگرنمي توا ندبه سودشخص خودا زنفوذ وقدرت ا ین ا فکا ر ،

استفاده ببرد. بدینسان این افکار بعد از کشته‌شدن او، سریعتر و شدیدتر در جامعه قدرت پیدا می کنند.
ولی تنها مخالفین یک فکر، متفکر را نمی کشند، موافقان و پیروان آن فکر نیز او را به‌شکلی دیگر ولی با همان قساوت و بدویت می کشند. متفکران پی می برند که با قربانی کردن خود، می توانند امکانات نفوذ و پخش قدرت فکری خود را بگشایند. برای گشودن این امکانات بی اندازه است که همیشه یادآور می شوند که افکار آنها از آنها نیست. افکار آنها یا از خداست یا از وجود و طبیعت است (زاده طبیعت و قریحه اوست) یا آنکه افکار آنها، افکار عینی است، در افکار آنها ذره‌ای از شخص آنها نیست. وجود او، تلازمی با افکار او ندارد. اگر هم وجود و شخص او همراه آن فکر است، ولی آن فکر از او و تابع او و برای او نیست. بنابراین تنها مخالفان صاحبان افکار تازه، او را نمی کشند بلکه موافقان و پیروان آن افکار نیز برای همین، موافق و پیرو آن فکر شده‌اند که او خود را برای فکرش، کشته و نابود و محو ساخته است. با یقین از این خودکشی است که پیروان او به افکار او دل می بندند. ولی مخالفان، به این خودکشی (که این افکار از خداست، یا این افکار، افکار عینی است) قناعت نمی کنند، بلکه او را می کشند و بدینسان آخرین سربار آن افکار را مرتفع می سازند. یک متفکر بایدوبار کشته شود، تا افکارش هیچ مانعی برای پخش قدرت خود نداشته باشند.

جهاد برای عقیده

می گویند ارزش زندگی انسان در جهاد برای عقیده‌اش هست. این بزرگترین دروغیست که هر عقیده‌ای به انسان می گوید. عقیده، به ما می گوید که زندگی تو، خودش هیچ ارزشی ندارد، و فقط وقتی برای بقاء و گسترش این عقیده (این حقیقت) جنگیدی، آن موقع زندگی‌ات ارزش پیدا می کند.
این عقیده است که سرچشمه ارزش و ارزش دهنده است و این زندگی است که درخودش، فاقد هرگونه ارزشی است. انسان درخودش و از خودش هیچ ارزشی ندارد و باید برای کسب ارزش، برای عقیده‌اش بجنگد و راهی جز این ندارد و گرنه این خلاء بی ارزشی، او را عذاب خواهد داد، و انسان در خلاء عقیده وحشت زده می شود. هر عقیده‌ای، خلاء عقیده را برای انسان بزرگترین

وحشت می سازد. زندگی بدون عقیده، هیچ معنائی ندارد. موقعی ارزش از عقیده به انسان انتقال داده می شود که انسان "برای قدرت یافتن آن عقیده" بجنگد یا تا می تواند بکوشد. هرچه انسان، بیشتر عقیده‌اش را به قدرت برساند، یا قدرتی را که آن عقیده دارد حفظ کند، انسان با ارزشتر و با معناتر (معنوی تر) خواهد شد.
بدینسان عقاید (و حقایق) دوام و رشد قدرت خود را تضمین می کنند. مردم نیز از ترس و وحشت بی ارزشی و بی معنائی و برای یافتن و داشتن ارزش، خود را فدا می کنند، و دیگران را با قساوت و رغبت می کشند و عذاب می دهند و عقیده و حقیقت خود را به‌کرسی قدرت مطلق می نشانند.
ولی نشانیدن هیچ حقیقتی برکرسی قدرت، ارزش به انسان نمی دهد. انسانی که می تواند حقیقتی را برکرسی قدرت بنشاند، خودش باید ارزش بیش از آن حقیقت داشته باشد و برای ارزش پیدا کردن، احتیاج به جهاد برای عقیده‌ای ندارد. آنکه حقیقت را برکرسی قدرت می نشاند، بیش از حقیقت است، و به همین علت نیز هست که انسان وقتی عقایدی را که برکرسی حقیقت نشسته‌اند، از کرسی قدرت پائین می اندازد (جهاد برضد عقاید می کند) ارزش پیدا می کند.
جهاد برضد عقاید و حقایق، به انسان نشان می دهد که همه عقاید و حقایق، فقط بواسطه انسان، قدرت پیدا می کنند.

سنگینی ایده‌آل ها

ما در ایده‌ها و ایده‌آلهایمان، می خواهیم و می کوشیم بیش از آن بشویم که در "شخصیتمان" هستیم. این است که شخصیتمان را در لفافه ایده‌ها و ایده‌آلهایمان می پیچیم. ما کوچکی شخصیتمان را می توانیم از بزرگی ایده‌ها و ایده‌آلهایمان اندازه بگیریم. البته ایده‌ها و ایده‌آلها، تنها ما را بزرگتر از واقعیتمان (که از آن نفرت داریم) نمی سازند، بلکه سنگین تر هم می سازند. یعنی ایده‌ها و ایده‌آلهایمان، ما را از حرکت و عمل می اندازند. وقار ایده و ایده‌آل، به‌جای آنکه ما را در عمل یاری بدهد، ما را از عمل باز می دارد. ایده‌آلها و ایده‌ها برای ما حیثیت اجتماعی ایجاد می کنند (ما را در جامعه بزرگتر و مهمتر و جالب تر می سازند) ولی درحینی که ما را بزرگتر می سازند، ما را سنگین تر از آن نیز می سازند که می توانیم حمل

کنیم .ا یده ها وا یده آلها تنها با دنیستند ،سنگ هم هستند .

حا کمیت ملـــــت

ملت موقعی حا کمیت برخوددا ردکه حا کم برعقا یدوا فکا رووجدا ن وتفکـر خودبا شد .بنا برا ین هیچ عقیده ا ی ودینی وا یدئولوژئی وجها ن بینـی و تئوری علمی حق ندا ردحا کم برفکروآگا هبودو روان ملت با شد .حا کمیـــت ملت ،نفی وا نکا ر "حکومت دین وا یدئولوژی وتئوری علمیوجها ن بینی " هست .ا زا ینگذشته ملت موقعی حا کمیت برخود دا ردکه ما لک مطلق همــه مملکت با شدوهرما لکیتی که خطربرا ی سلب قدرت ملت با شد ،با یدسلــب گردد .ا زا ین روسرا سر ا وقاف دینی وعقیدتی که ا یجا ب حا کمیت عقیدتـی درمملکت کند ،متعلق به ملت ا ست .ا زا ینگذشته ملت موقعی حا کمیت بـر خوددا ردکه خود ما فوق هرقا نونی قرا ربگیرد .بنا برا ین قبول یا ردهـر قا نونی (ولوقوا نین الهی وعرفی و......)یا تغییرآ ن درا ختیا رملـــت قرا ردا رد .

ا نکا رهرنوع مرجعی دردین وا یدئولوژی

وقتی ما با دیگری روا بط متقا بله دا ریم ،درا شردا شتن ا ین روا بـــط متقا بله ،ا حسا س ا ستقلال خودرا می کنیم .ولی تنها ا ین روا بط متقا بلـه برا ی ا حسا س ا ستقلال ،کفا یت نمی کند .ما با یدا زدیگری هما نقدربخواهیم که آ ن روا بط متقا بله ا جا زه می دهد ،ودیگری ا زا ین روا بط متقا بلـــه ا ستنبا ط می کند .

ولی وقتی " بیش ا زآ نچه ا ین روا بط متقا بله خوا سته ا ند "بخوا هیم ،خـود را تا بع دیگری ا حسا س می کنیم .هما ن تما یل به بیشترخوا ستن ا زا یـــن روا بط متقا بله ،نشا ن آ نست که قدرت کنونی ما ،دیگرسا زگا ربا ا یـــن روا بط نیست .طبعا "ا ین روا بط به ما فشا رمی آ ورندوبه ما ا حسا س استقلال نمی دهندبلکه برعکس ا حسا س تا بعیت ا یجا دمی کنند .وتا موقعی ا یـــن ا حسا س تا بعیت به جا ی می ما ندکه روا بط متقا بله دیگری ا یجا دگرددکـــه جا به ا برا زقدرت موجودما بدهد .رشدقدرت وا حسا س قدرت ما ،روا بط موجود را برا ی خودتنگ می یا بدوا ین تنگی،ا حسا س تا بعیت را ا یجا دمی کند .

موقعی را بطه تسا وی (روا بط متقا بله) میا ن دوفردیا دوگروه ،ا یجـا د ا حسا س ا ستقلال می کندکه دوطرف ،هما نقدرقدرت دا شته با شندوهما نقـدر قدرت بخوا هندودروجودشا ن هیچ تغییری رخ ندهد .

برا ی ا ینکه ا نسا ن تغییرنکند ،نبا ید "بیش ا زآ ن بخوا هد "که درموقـــع ا یجا درا بطه تسا وی،می خوا سته ا ست .به محضی که "آگا هبودقدرت ،وخواست قدرتش "بیشترشد ،ا حسا س فشا روعذا ب تا بعیت می کند .وتا ا زگیرا یـــن "ا حسا س تا بعیت "آ زا دنشود ،ا زپا نمی نشیند .

ا زا ین رومرجعیت ها ی دینی وا یدئولوژیکی ،با تحقیرقدرت وقدرتخواهی وشوم وشردا نستن آ ن ،درمعتقدین به دین وا یدئولوژی خود ،هم آگا هبـود قدرت وهم خوا ست آگا ها نه قدرت را درروا بط جا معه خودمی کا هندوا زبیـــن می برند .بدینسا ن برا ی معتقدین به آ ن دین یا ا یدئولوژی،درمقا بـــل آ خوند (آ نکه را روحا نی وعا لم دین می خوا نند) یا مرجع ا یدئولـــوژی (روشنفکر)ا حسا س فشا روعذا ب تا بعیت نمی کنند ،ومسئله ا ستقلال جوئـی درمقا بل ا ین مراجع ،طرح هم نمی شود .

یک معتقد (به ا ین دین وا یدئولوژی)ا حسا س وآگا هبودآ نرا ندا ردکه یـــک آ خوندیا مرجع ا یدئولوژی ،ا زکا نا ل آ ن دین یا ا یدئولوژی به ا وقـــدرت وسلطه می ورزد .

ولی دردنیا ی سیا ست وا قتصا د (درجا معه سیا سی)ا ست که آگا هبودقـدرت و خوا ست قدرت ،ا رزش مثبت ومفیدشمرده می شود ،طبعا "بلافا صله مسئلـــه ا ستقلال (رفع تا بعیت)طرح می شودوهمیشه حسا سیت بسیا رشدیدی بیـدار وزنده می شودکه درمقا بل "کوچکترین ا حسا س تا بعیت ها "خشم ا نسا ن یـــا گروه وطبقه وملت ،ا نگیخته می شود .ا گرا ین مراجع دینی وا یدئولوژیکی بخوا هندوا ردصحنه سیا ست (فعا لیت ها ی سیا سی)شوند ،با یدمردم را ا زآ ن با خبرسا خت که آگا هبودقدرت وخوا ست قدرت درروا بط دینی وا یدئولوژیکی نیزا رزش مثبت ومفیدومعتبرا ست وهرکسی با یدبه فکرا ستقلال دینـــی و ا یدئولوژیکی خودبا شد ،یا به عبا رت دیگرهرکسی خودش مرجع تقلیـــدو مرجع قضا وت وفتوا ی خودش با شد .ا گرا ین طورنبا شدسیا ستمــــدا را ن وآ خوندها در شرا ئط مسا وی رقا بت قدرت قرا رنگرفته ا ند .

قدرت مطلق ونا محدودوکنترل نا شده ،می توا نددرجا ئیکه آگا هبودقـدرت وخوا ست قدرت فعا لیت ندا رد (مثلا "مثل دا منه دین وا یدئولوژی)بـــدون

ما نع ومزا حم رشدکندوبگسترد .ولی روا بط قدرتی با یدهمیشه روا بط رقا بتی با شدوطبعا " همه (چه‌آخوندوچه روشنفکروچه‌سیا ستمدا ر)با ید تحت شرا ئط مسا وی رقا بت قرا ربگیرندوبه‌هیچکدا م‌ا متیا زدا ده‌نشود .

وقتی دین وا یدئولوژی می خوا هدوا ردمیدا ن سیا ست بشود ،سیا ست هم با یدخودرا وا ردمیدا ن دین وا یدئولوژی سا زد ،بدینسا ن‌که‌مردم‌را ازروابط قدرتی که‌میا ن"روحا نی‌وآخوندوروشنفکر "ومردم‌وتوده‌وعا مه‌وطبقه‌وملت هست با خبرسا زد .سیا ست بدین سا ن وا رددین می شودکه‌به‌مردم‌این‌آگاهبود را می دهدکه‌دردین وا یدئولوژی،مرجعی وجودندا ردونبا یدوجوددا شته با شد .

بدینسا ن ا ین مرا جع دینی وا یدئولوژیکی تحت‌فشا رقرا رمی گیرندکه به‌کلی دا منه‌سیا ست را ترک کنند (تا بلکه‌درمیدا ن دیا نت ،قدرتا نحصا ری دینی ا شا ن دست نخورده‌با قی‌بما نند)یا آنکه‌سیا ست با یدمردم‌را با خبر سا زدکه‌آنها با یددرمیدا ن دین وا یدئولوژی به‌هما ن ا ندا زه‌سیا ست، با یدآگا هبودقدرت وخوا ست قدرت دا شته‌با شند .با یدبیدا ربشوندکه روا بط دینی وا یدئولوژیکی ا نسا نها ،خا لی ا زروا بط قدرتی نیست، بلکه‌درا ثربیخبری مردم ،ا ین روا بط قدرتی به‌مرا تب بیشتر ،دورا زدید مردم‌درکا را ست . مردم با یدبدا نندکه روا بط دینی وا یدئولوژیکی آنها ،خا لی ا زروا بط قدرتی نیست ،بلکه‌درا ثربیخبری مردم ،ا ین روا بط قدرتی به‌مرا تب بیشتر ،دورا زدیدمردم‌درکا را ست .برا ی تساوی قدرت‌سیا سی با قدرت‌دینی وا یدئولوژیکی با یدنشا ن دا دکه‌دردین وا یدئولوژی هیچ مرجعی نیست .وهمه‌ا ین مرا جع ،حقا نیت به‌قدرت خود ندا رندوقدرت برمردم‌را ا زمردم‌غصب کرده‌ا ند .

مفهوم‌خدا به‌عنوا ن "یک شخص " ،سبب ا یجا د"مرجعیت ا نسا نها ئی"می شود که‌خودرا به‌جا ی خدا معرفی می کنند .ولی خدا ،شخصیت ندا ردوشخص نیست. پخش‌ا ین فکر ،برای زدن زیرآب قدرت‌سیا سی روحا نیون لازم‌وضروریست. وقتی ا نسا ن ،خدا را به‌صورت شخصیت درذهنش مجسم کرد ،بنیا دمرجعیت وقدرت آخوندها گذا رده‌شده‌ا ست .ولی بنا به‌ا ستدلال تئولوژیکی خود دین (که‌خدا را نبا یدتصویرکرد)با یدبرضدمفهوم" خدا ی شخصی"مبا رزه کردتا با بی ا رزش سا ختن "خدا ی شخصی" ،ا ین ا مکا ن مرجعیت ا زبین برود. چون وقتی خدا که‌شخص بود ،"نخستین مرجع"می شود ،به‌آسا نی شخص دیگر،

نما ینده‌ورسول ومظهرآ ن مرجعیت می گردد .

نفی مرجعیت هرکسی دردین (ا زپیا مبرگرفته‌تا مظهرتاآخوندتاپاپ)نفی خدا نیست ،بلکه‌نفی "مفهوم‌خدا به‌عنوا ن شخص "هست‌خدا ضرورتا "نبا ید شخص با شد ،تا با شد .

درسیا ست ،ا نسا ن می خوا هدقدرتی کسب کندکه‌دیگری آگا هبودا نه آ ن قدرت را می‌شنا سدونا ظرا ین رشدقدرت هست وآنرا قبول وتا ئیدمی کند . ولی‌دردین وا یدئولوژی،ا نسا ن می خوا هدقدرتی کسب کندکه‌دیگری آگا هبودا زآ ن ندا شته‌با شدوبیخبرا زوجودورشدآ ن با شدوبدون نظا رت‌و تا ئیدا ورشدکندوگسترده‌بشود .چون "آگا هبودا زقدرت وشنا خت وقبول و تا ئیدآگا ها نه‌آن دردیگری" ،همیشه‌با "برا نگیختن ا حسا سا ت حسا دت‌و رقا بت درهمه‌ا عضاء ا جتما ع‌همرا هست .درحینی که‌ما قدرت یک سیا ستمدا ر را می پذیریم ،ما خودتحریک به‌رقا بت قدرتی با ا ومی شویم‌وحسا دت به‌او درا ینً قدرت می ورزیم (ا لبته‌حسا دتی که‌تبدیل به‌رقا بت نشود،بزرگترین صدمه‌را به‌عا لم‌سیا ست وا قتصا دوا ردمی سا زد ،چون حسا دتی که‌نمی توا ند رقا بت شود ،درپی آ ن نیست که‌هما نقدرقدرت پیدا کندکه‌رقیبش دا ردبلکه می کوشدتا دشمنش را نا بودسا زد ،تا درنبودنش ،مسئله‌کسب قدرت دررقابت به‌کلی‌منتفی گردد ،ودرست همین کا ریست که‌دین وا یدئولوژی می‌خوا هد) . ما درسیا ست ،رشدقدرت دیگری را می شنا سیم‌ومی بینیم‌وکنترل می کنیم وتا ئیدمی کنیم (برعکس‌حسا دت‌که‌ا زعهده‌تا ئیدوقبول برنمی آید)ولی به‌هما ن ا ندا زه‌سوا ئق حسا دت ورقا بت ما را هشیا روبیدا روجویا ی قدرت بیشترمی سا زند (نه‌تنها ما نندحسا دت خا لص ،جویا ی نا بودی‌قدرت دشمن می‌گرداندکه‌بکلی‌فضای رشد قدرت را درجا معه‌نا بودمی سا زد)وما را در مقا بل قدرت ورزی دیگری(سیا ستمدا ر)حسا س وهشیا رمی سا زد .تا ئید قدرت با آگا هبودا زقدرت سیا ستمدا روا فزا یش قدرت‌خود همرا هست .

سیا ست ،رقا بت سا لم‌قدرت را تا ئیدمی کندولی برضدحسا دت خا لص‌در سیا ست هست که‌دروا قعیت سبب نیستی دنیا ی سیا ست می گردد ،چون در حسا دت خا لص ،نه‌تنها حسودحا ضرنیست قدرت دیگری را تا ئیدکندوا رزش به آ ن بدهدبلکه‌می کوشدتا ا ورا نا بودسا زدوبدینسا ن ا زا یجا دفضا ئی که قدرت همه‌ملت رشدکنند ،ما نع می شود .بنا برا ین حسا دتی که‌قا بل تبدیل به‌رقا بت نیست ،ا زبزرگترین عوا مل "ضدسیا سی"و"ضدحا کمیت ملت"یعنی

دموکراسی است.

دردامنه دین وایدئولوژی، ماآگاهبوداززرشدقدرت وقدرت ورزی دیگری (مرجع دینی وروشنفکرایدئولوگ) ندار یم و سوائق حسادت ورقابت ما دراین دامنه به کلی ازکارافتاده اند، ودرک حسادت ورقابت درروابط دینی وایدئولوژیکی به اندازه ای تلخناک ونا پسندوشوم وغیرقابل تحمل است که آنها را به محض پیدایش، سرکوبی می کنیم، تا این روابط ما، به کلی فارغ ازآلودگی رقابت وحسادت باشند. بدین شیوه، فضائی که قدرت وحکومت، بهتروبیشترازهرجای دیگرمی تواندرشدکندوگسترش یابدومطلق وانحصاری بشود، درهمین روابط دینی وایدئولوژیکی میان انسانهاست. پیدایش روابط سیاسی میان انسانها، که کاملا" آگاهبود ازقدرت ورزی همدیگربه همداشته باشند، یک پیدایش تازه تاریخی است.

جامعه عاقل ورهبردیوانه

وقتی، ما هدف خودرا باحداکثرکاربردعقل و "نظمی که ساخته عقلست"، دنبال می کنیم، این "روش عقلی تحقق آن هدف"، ما را به آن مؤمن می سازدکه هدف ما نیزبه خودی خودعقلی (طبق عقل) ویا زائیده ازعقلست. درحالیکه همین شدت ووسعت کاربردعقل، و وسواسی بودن بی اندازه در سازمان دادن دقیق اجراء، وباریک بینی های عقلی دراجراء، برای پنهان کردن دیوانگی یا خیالی بودن خودهمان هدفست. معمولا" این همه عقل، ایجاب پیوستگی با یک عنصرضدعقلی می کند. ومعمولا" یک دیوانه است که هدف ما را می گذارد (رهبروپیشوا می شود) چون "گذاشتن یک هدف"، همیشه یک جسارت وگستاخی ضدعقلی وما فوق عقلی لازم دارد. انسان عاقل که انسان محتاطی است، نمی تواندبی گدار به آب بزند، وهدفی تاریخی گذاشتن جرئت بی اندازه لازم دارد که کمتراز عهده عقل برمی آید وغالبا" با دیوانگی همراه هست. وهمه جامعه با کاربردهمه روشها ووسائل عقلانی خود آن هدف را دنبال می کند، وبا وجودیکه ازدیوانه بودن وخیالی بودن آن هدف رنج می برد، ولی جسارت آنرا ندارد که خودهدف دیگربگذارد. همیشه حق وامکان به یک دیوانه می دهدکه هدفش را علیرغم عقل واحتیاط جامعه بگذارد.

چرا ایرانیان درگذشته انسان را به سروتشبیه می کردند؟

بزرگترین انقلاب درروی زمین (ولوآنکه مدت مدیدی طول کشیده) آنست که انسان توانست روی دوپای خودبایستد، ودرهمین جریان روی دوپای خودبه طورراست ایستادن، آگاهبود "خدا بودن" را درطبیعت پیدا کرد. نه تنها "دستش آزادشد" بلکه درایستادن "شیوه دیدش" به کلی تغییر کرد.

با همین ایستادن، حاکمیت اوبرطبیعت شروع شد.

انسان را وادارکردن که مثل حیوانات بخمدوسررا به زمین بساید، گرفتن این "آگاهبودخدائی" ازاوست. به خاک خمیدن، شکست غرورانسان ومجبور کردن اوبه قبول حقارت خوداست.

این خمیدن انسان یا سربسوی خاک بردن، بایدهمیشه حرکتی برضدتکامل (برضدخدا شدن) اوباشدودراین عمل، بایدمنکر "آزادی واستقلال وحاکمیت خودبرخودوجهان" باشد. واین کاریست که محمددرنمازروزانه ازانسان خواسته است. ولی تصویرانسان درایران سروبوده ومی باشد. سروهیچگاه سرش به زمین نمی خوردمگرآنکه ازجای، ریشه کن ونابودساخته شود. همه باغات وخیابانهای ایران با یدانباشته ازسروساخته شود. سروعلامت طغیان انسان ایرانی علیه اسلامست.

هرایرانی درخانه اش یک سرومی کارد.

غرق درزمان خود

ما درزمان وجامعه خود، "غرق هستیم". انسانِ غرق شده، انسانِ گرفتار، دنیایش همان "مسائل وجزئیات وافرادمعدودومحدودبسیار نزدیک و چسبیده به او" هستندکه او با آنها صبح وشب گلاویزاست، وهمه نیروهای فکری و احساسی وجسمی خودرا دراین دست وپا زدنها خرج وتلف می کند.

ما به آسانی درزمان وجامعه خود "نیستیم". اگر "بودن" به آن معنا گرفته شودکه ما درنقطه ای ازجامعه وتاریخ جامعه خود، آرام قرارگرفته ایم وبا کمال حاکمیت همه جامعه را می بینیم، وبا همه درداشتن این حاکمیت، داد وبستان آرام وحساب شده ومنضبط داریم.

"غرق بودن درزمان خود"، غیراز "بودن درزمان خودوجامعه خود" است.

این است که ما درواقع درزمان خود "نیستیم" ،ما درزمان خود "غرق هستیم".
همه‌قوا وعلل اطراف بسیارنزدیک ما ،ما را درخودفرومی کشندوفرو می‌بلعند،ومابا شدت می کوشیم‌که‌خودرا به‌هرشکلی شده ،روی آب (درزمان خود)نگاه‌داریم .این است که‌درواقعیت ما نمی توانیم‌خودرا بشناسیم.
چون شناسائی ،احتیاج به "دیدی ازکل "،دیدی ازهمه‌اطراف دوردست و ازافقهای اجتماعی وسیاسی دارد .پس ما احتیاج به‌فاصله‌گرفتن درونسو اززمان خودداریم تا غرق درزمان خودنباشیم .برای این کاراست که‌به مطالعه‌تاریخ می پردازیم ،نه‌برای آنکه‌همه‌تاریخ را تقلیل به‌مسائل روزخودبدهیم .پرداختن به‌تاریخ،بیگانه‌شدن وفاصله‌گرفتن ودورشدن اززمان خودونیروهای فروکشنده‌زمان خوداست .ما با این پرداختن واقعی به‌تاریخ است که‌درخودنیروهائی می آفرینیم‌تا خودرا ازغریق بودن در زمان خود "نجات دهیم" .برای بودن درزمان خودبایدازنیروهای مؤثر درزمان خود "نجات یافت" .
تاریخ ،بایدتااندازه‌ای‌ما را نسبت به‌زمان خودبیگانه‌سازدوآنگاه مانندغریبی به‌زمان خودبازگردیم .
این غریب بودن درزمان خود ،سبب می شودکه‌ما رفتاریک غریق رادر مقابل مسائل وعوامل زمان خودنداشته‌باشیم .آنگاه‌تاریخ مثل کناره دریا می شودکه‌ما روی آن محکم‌ایستاده‌ایم .
داشتن آگاهبودتاریخی،ازدست دادن همین "احساس غریق بودن درزمان خودواحتیاج به‌نجات دهنده‌ونجات یابی"می باشد .زمان ما وجامعه‌ما ، دیگرنمی توانندما را درخودفروببلعند .درزمان وجامعه‌خود" بودن " احتیاج به‌قدرت بسیاربرضدقوا وعوامل فروبلعنده‌زمان وجامعه‌خود دارد .

جامعه مبتکر

پیشرفت جامعه‌با این تاءمین نمی شودکه‌انسان به‌همان اندازه کشورهای غربی،ماشین آلات صنعتی ومعلومات صنعتی وعلمی واردکنند .
جامعه‌درحال پیشرفت ،همیشه "جامعه‌پیشرفته‌غرب"را به‌عنوان ایده آل وهدف خودداردو .جامعه‌درحال پیشرفت ،یا جامعه‌عقب افتاده ،دراثرهمین هدف (چه‌آشکارا گفته‌شودچه‌آشکارا گفته‌نشود) ،یک جامعه‌غربزده‌است .

جامعه‌را بایدتبدیل به " جامعه‌مبتکر" ساخت .ایده‌آل ابتکاردرعلوم فلسفه‌وتحقیقات وتفکروهنرواختراعات صنعتی وادبیات ،به‌جای‌ایده‌آل پیشرفت ،بایددر روان ملت (حداقل درروان نخبگان ملت)نفوذ کرده وآنرا به‌کلی تسخیرنماید ،وبنیادآموزش وپرورش بایدراین جوامع براساس ابتکارگذاشته‌شود ،تا جامعه ،جامعه‌مبتکرشود (نه‌براساس حافظه و انباشتن معلومات) .
جامعه‌را دریک مقطع خاص‌نمی توان ابتکاری ساخت .بدین معنا که جامعه‌درصنعت وعلوم‌طبیعی وریاضیات ،ابتکاردا شته‌باشدودرما بقی دامنه‌ها درسنت های قدیمیش درجا بزنند .
سائقه‌ابتکاربایدسراسردامنه‌های زندگانی اجتماعی را فرابگیرد .
ایده‌آل صنعت وثروت ورفاه‌غرب را دنبال کردن ومانع همه‌ابتکارات دیگر شدن ،مسائل این اجتماعات را حل نخواهدکرد .
ابتکار درتفکروفلسفه‌وعقیده‌وادبیات وهنر را نمی توان ازابتکارات فنی وصنعتی وعلمی وهمچنین ابتکارات سازمانی وتشکیلاتی وحقوقی (ازحکومت گرفته‌تا حزب سیاسی تا تشکیلات مذهبی)جدا ساخت .
هدف واقعی بایدایجاد جامعه‌مبتکرباشدنه "جامعه‌پیشرفته"که‌مفهوم‌این پیشرفت (هدف) ،پیشاپیش (که‌بدون ابتکاراست وبعدا "مانع هرنوع‌ابتکار می شود)معین شده‌است .یک "پیشرفت معین شده‌ای ومعلومی"را می توان "واردساخت " ،ولی جامعه‌ای که‌به‌طورخودجوش ،پیشروباشد (بسوی هدفی که‌خودمعین می کندمی رود) ،درست احتیاج به‌واردکردن مفهوم‌پیشرفت وآلات وروشهای این پیشرفت ندارد .
ما بایدهدف اجتماعی وسیاسی خودرا به‌کلی تغییردهیم .جامعه‌های‌درحال پیشرفت ،هیچگاه‌نخواهندتوانست تبدیل به " جامعه‌های مبتکر"بشوند ، چون ایده‌آلشان " رسیدن به‌پیشرفت غرب "است ،واین پیشرفت باوارد کردن ماشین آلات وسازمانها وقسمتی ازمعلومات بدست‌آورده‌درغرب ممکن است همین‌ایده‌آل " جامعه‌درحال پیشرفت "عقیم‌سازنده‌یعنی فاقدروح ابتکاراست .
مسائل اجتماعی وسیاسی واقتصادی وحقوقی خودرا بایدبا "ابتکارمداوم فکری خود" حل‌کردونمی توان با "واردکردن چندایدئولوژی یا تئوری تاریخی یا سیاسی یا اقتصادی " حل کرد .

پیشرفت یک اجتماع، رسیدن به هدف جامعه دیگر نیست، بلکه پیش رفتن خود آن اجتماع به سوی هدفی است که خودش ابتکار گذاردن آن را دارد. ابتکار، معنای "پیش رفتن" را نیز مشخص می سازد، چون ابتکار، "هدف" مخصوص به خود را معین می سازد، و برای او رفتن به سوی هدف جامعه دیگر، پیشرفت حساب نمی شود و از اینکه به هدف جامعه دیگر نرسیده است، خجالت نمی‌کشد.
حکومتی باید به وجود آورد که وظیفه اصلی اش "مبتکر ساختن جامعه در همه دامنه ها، از جمله همان دامنه حکومت" می باشد. جامعه در حال پیشرفت، جامعه ایست که هدفش رسیدن به "پیشرفتی" است که پیشاپیش از جوامع غربی، معین و معلوم ساخته شده است. ولی امتناع از گرفتن هدف غرب، بدین معنا نیست که جامعه از گذاردن و آفریدن "هدف های تازه" باز داشته شود و با زگشت به هدفهای سنتی و کهن آن جامعه کافی قلمداد شود. حاکمیت ملت، در جریان خلق هدفهای تازه و خود معین ساخته می شود. انسان به هویت خود نمی رسد وقتی به "آنچه در گذشته بوده است" باز گردد بلکه وقتی به "هدفی که خود می آفریند" برسد.

حکومت در کشورهای اسلامی

حکومت در جامعه های اسلامی نباید مفهوم پیشرفت را معین سازد (به خصوص که غالبا "چیزی جز همان مفهوم دنیای غرب نیست) چون با تعیین و تثبیت مفهوم پیشرفت، حکومت درمقابل دو جبهه قرار می گیرد، یکی در مقابل جبهه روحانیون دینی و دیگری درمقابل ملت. چون با تعیین مفهوم پیشرفت، حاکمیت را از ملت سلب کرده است. اعتراض ملت و اعتراض روحانیون، دو هدف گوناگون و متضاد با هم دارد ولی چون هر دو بر ضد حکومت برمی خیزند یکی برای آنکه چرا پیشرفت را اساس " هدف قرار داده، دیگری برای آنکه چرا بی اعتنا به حاکمیت ملت است، با هم همکاری می کنند.
حکومت در این جامعه ها باید ابتکار را به خود ملت واگذارد (فقط آنها را تائید و پشتیبانی کند) تا ملت در مقابل آخوندها ابراز وجود و حاکمیت بکنند. تا خود ملت، با ابتکار خودش، قوانین اسلامی را مرتفع سازد. حکومتی که می خواهد مفهوم "پیشرفت خود" را (با آنکه خیرخواهانه و صحیح هم باشند) بر ملت تحمیل سازد، خود با دست خود شرائط ائتلاف ملت و آخوندها را آماده می سازد.

حکومت باید از ایستادن درمقابل آخوندها و قوای ارتجاعی مذهبی بپرهیزد. حکومت، نمی تواند ابتکار ملت را به عهده بگیرد. این ملت است که باید خود را از استبداد دینی درسیاست برهاند و بدون آنکه خود را "ما فوق قوانین دینی" قرار بدهد و بشناسد، هنوز به آگاهبود حاکمیت خود نرسیده است.

حق و شرم

انسان، مراعات "حق" را در شرم می کند. اما انسان، مراعات "قانون" را در "ترس از زور" می کند. این است که شرم مردم هرچه کمتر شد، قانون باید بیشتر اتکاء به ترساندن در زور بکند.
در جامعه ای که قانون استوار بر زور، جایگزین حق می شود، حکومت و یا حاکم دیگر نمی تواند روی شرم مردم حساب بکند. و انسان، موقعی بدون شرم می‌شود که همه حق (یا آنچه را او حق خود می داند) او را از او بگیرند. هرچه از انسان بیشتر حقش را بگیرند، از احساس شرمش می کاهد. و به جای این شرم، باید بر ترس و زور افزود. ولی وقتی شرم انسان به پایان رسید، در مقابل زور و ترس، طغیان می کند. همیشه شرم انسان به اندازه "احساسی است که از حق خود و رابطه آن با حق دیگری" دارد. کسی که با زور و ترساندن دیگری، بیش از حق خود از او می خواهد، و با واسطه زور در پوشش قانون یا بدون آن، آن را می گیرد، این حس شرم او را آسیب می زند و این کاهش تدریجی شرم و تبدیل آن به طغیان حتمیست.
در طغیان، این جریان "بی شرم سازی مردم" به پایان می رسد. مردم دیگر نمی توانند، بیشرم تر ساخته بشوند. آنها از بیشرم سازی اجباری خود رنج می برند. آنها می خواهند از سر شرم داشته باشند و بالاتر از آن، طبقات بالا و حکومت و روحانیها دست از بیشرم سازی بکشند. و درست این "بیشرمی واقعی و بی نهایت" از زورمند و چپاولگر و استثمارگر و مستضعف ساز شروع می شود و در بی شرمی خود، نشان می دهند که "بیش از حق خود می خواهند".

حقیقت هم باید بیارزد

حقیقت، فکر، و فضیلتی که خوب می توان در بازار اجتماع فروخت، نوع

خاصی از حقیقت وفکروفضیلت هست .دربازار ،هرحقیقتیوفکری وفضیلتی را نمی توان عرضه داشت تا چه رسدبه اینکه آنرا توانست فروخت .درآغاز باید این ها تبدیل به "کالای عرضه شدنی"بشوندتا بتوان برای آنها مشتری پیدا کرد (روی تقاضای مشتریها حساب کرد)وبتوان طبق کمی وبیشی مشتری قیمت روی آنها گذاشت وتا نوانست آنها را هرچه بیشترطبق ذوق خریداران ساخت .

روزگاری بودکه همه اجتماع ،اقتصادوبازار نبود ،ولی امروزه از همه اجتماع ،بازار واقتصاد ساخته شده است .

حقیقت وفکروفضیلت که برای اجتماع اقتصادی ساخته نمی شود ،اصلا"دراین جامعه ،حقیقت وفکروفضیلت همحساب نمی شود .فکروفضیلت وحقیقت باید عموم پسندومدوچشمگیروسطحی وزودفهمیدنی ودریافتنی ومحسوس باشندو توده وار تولیدگردند .بالاتر از این ،باید کاربرد آنها ،موفقیت وحیثیت و قدرت اجتماعی وسیاسی واقتصادی فردخریدار یا گروه خریدار را تأمین کند .

حقیقت وفضیلت با یدبه زحمت یادگرفتن ،بیارزد .باید ارزش داشته باشد . دراقتصاد ،هرچیزی ارزش دارد واگرهیچ ارزش ندارد ،ماهیت اقتصادی ندارد .وکسیکه حقیقت وفضیلت وفکررا بدون توجه به ارزشش می سنازد ، حقیقت وفکروفضیلتش بی ارزش است ،یعنی دردنیائی که فقط اقتصادی شده است ،محصول حساب نمی شود .

یک حقیقت (درشکل یک اخلاق ،یا دین یا ایدئولوژی یا تئوری علمی) آنقدر ارزش داردکه بتواند منافع گروه یا فردی را هرچه بیشترتأمین کند. پس حقیقتی که منافع هیچکدام ازگروهها وافراد را تأمین نکند ،وجود همندارد .آنکه درجامعه اقتصادی زندگی می کندنمی تواندباورکندکه یک فلسفه یا ایدئولوژی یا تئوری یا اخلاق یا حقیقت ،روی حساب منفعت یک گروه یا طبقه یا ملت ساخته نشده باشد .

این است که سئوال وشکاکیت اولش این است که این فکروفلسفه برای منفعت کدام گروه وطبقه ساخته شده است .وپیش ازبرخوردبا آن فلسفه و ایدئولوژی وحقیقت باید ارزشش را درست بداند .

هیچ کاری راکسی مفت انجام نمی دهدوکسی که می گویدکارمفت می کند ، حتما "قیمتی بیشتراز آنچه دیگران برای محصولش می دهندبرای مطاعش

می طلبد .

اساسا "درتولیداقتصادی ،پیش از آنکه کسی کاری بکندومحصولی ایجاد بکندوحقیقتی وفکری و فضیلتی بیاوردیا تولیدکند ،اول پیش بینی ارزشش را می کند .یعنی به هدف رسیدن به ارزش آن چیزتولیدمی شود . حقیقت وفکروفضیلت هم از تولیدات است (فلسفه ها ،ایدئولوژیها ،ادیان ، جهان بینی ها)بنا براین حقیقت وفکروفضیلت برای تأمین حداکثر منافع گروهی ساخته شده است وامی دانندکه اگرحقیقت وفکروفضیلتی فردا تولیدشودکه منافع همان گروه یا طبقه یا ملت را بیشتراز حقیقت وفکر وفضیلت کنونی تأمین کند ،این حقیقت وفضیلت وفکررا دورخواهند انداخت .درجامعه اقتصادی کسی آنرا نخواهدخرید .وحقیقت وفکروفضیلتش که ارزش اقتصادی ندارد ،آن را "ردکرده اند" .

درمنطق اقتصادی ،ارزش نداشتن یک چیز ،ردکردن آن چیز ،است .درجامعه اقتصادی با منطق وروش ،یک فکروحقیقت ،ردنمی شود .کتابی وحقیقتی و فکری وفضیلتی که ارزش نداشت ،ردشده است .حقیقت یا فضیلت ویا فکری که نمی ارزد ،آنرا ردوباطل ونفی می کنند .اینست که نمی گذارندیک کتاب یا فکریا حقیقت ارزش اقتصادی بیابدتا باطل وکذب وغیراقتصادی شمرده بشود .

حکومتی راکه می توانیم عفوکنیم

مسئله ما این نیست که " بهترین حکومت کدام است ؟"مسئله این است که هرکه برما " حکومت کند" ،بدخواهدبود ،واساسا "خوب نمی شود"حکم"کرد ، چون هرحکمی ،چون حکم است ،بداست .واطاعت ازهرحکمی ،کراهت می آورد ولو از خدا ونماینده خدا باشد .

حالاکه هرحکومتی بداست ،خوبست خودمان برخودمان حکومت کنیم ،اگرهم بدحکومت کنیم وبدهم باشیم ،خودمان می توانیم خودمان را ببخشیم .

ما ازخودمان بیش از آنچه هستیم وبیش از آنچه می کنیم توقعی نداریم واگر ما ازحکومت خودمان برخودمان رنج ببریم ،برای آنکه رنج نبریم به خودمان فشار واردخواهیم آوردکه خودرا بهترسازیم .پس حاکم شدن برخود سبب بیشترپروردن وآموختن خودمان خواهدشد .حکومت خودبرخود از " آموزش وپرورش خود"ازهم جدا ناپذیرند .ما خودرا طوری خواهیم پرورد

که به خودمان بهتر حکومت کنیم و حتی اگر "بیشتر هم بر خود حکومت کنیم"، از این تحکم به خود، ناراحت نخواهیم شد.

ما می توانیم حکومت بر خود را بیشتر بکنیم. وقتی، "دیگری" بر ما حکومت می کرد، می خواستیم که حکومت هر چه ممکن است، کمتر باشد و اگر حکومت نباشد (حکومت غیر بر ما) چه بهتر، و ایده آل ما در آنگاه، نفی و طرد حکومت بود، چون همیشه غیر، بر ما حکومت کرده بود. ولی وقتی خودمان بر خودمان حکومت می کنیم، می خواهیم که هر چه ممکن است بیشتر بر خود حکومت کنیم. چون این حکومت، عین مقتدر شدن خودمان است. قدرت و حکومت موقعی منفور بود که از دیگری بود، ولی ما نه حکومت خود را نفی می کنیم و نه از قدرت خود نفرت داریم.

آنچه را نمی فهمیم، شر است

انسان، هر چه را نمی فهمد، شر می شمارد و آنچه را شر است، نابود می سازد. بدینسان همه دنیایش فهمیدنی و نیک (خدائی) ساخته می شود. عقل، احتیاج به مفهوم "شر" دارد تا همه دنیا، معقول ساخته بشود. هر چه عقل نمی فهمد، باطل (ضد حقیقت، دروغ، ضد خیر، ضد خدا) است.
برای آنکه انسان در تلاش فهمیدنِ "همه چیزها" بیفتد (پذیرا برای فهمیدن همه چیزها بشود) باید از آنچه نمی تواند بفهمد، شر و دروغ و ضد حقیقت و اهریمن سازد. طبعا "وقتی هر چه را من نمی فهمم، شر می انگارم، "آنکه "من را نیز نمی فهمد، شر و ضد حقیقت و دروغ و باطل می خوانم.
کسیکه عقیده مرا نمی فهمد، جاهل و کافر است یا آگاهبود کاذب دارد و یا اگر با رحمت با او روبرو شوم او را دیوانه قلمداد می کنم.

جامعه، دیگر احتیاج به یک عقیده ندارد

جامعه ای که ایمان به آفرینندگی خود ندارد، هنگامی که معتقدات و ایمان و ایده آل و نظام اجتماعی و سیاسی خود را در حال از دست دادن می بیند، او را وحشت و اضطراب فرا می گیرد، چون احساس می کند که با از دست دادن آن نظم یا اعتقاد یا ایمان و ایده آل، نخواهد توانست نظمی یا ایده آلی یا فکری دیگر به جای آن بگذارد. در گذشته که تغییرات بسیار کند و آهسته

و نامحسوس بود، این نیاز به "ایمان به آفرینندگی خود" را نداشت و همان "ایمان به عقیده ـ حقیقت ـ و ایده آل و نظام ابدی" که داشت، برایش کفایت می کرد. ولی حالا این معتقدات و معلومات و ایده آلها و نظامها زودتر تغییر می کنند و تنها راه چاره آن است که جامعه ایمان به آفرینندگی خود داشته باشد.
در گذشته هر جامعه ای با این ویژگی مشخص می شد که "یک عقیده و یک نظم و یک ایده آل مشترک و واحد" دارد، ولی امروزه یک جامعه با این ویژگی مشخص می شود که این مردم با هم می توانند به سبکی خاص بیافرینند.
ملت، جامعه ایست که به سبکی دیگر از ملل دیگر می تواند بیافریند و جامعه ای که هنوز نمی تواند بیافریند، هنوز "ملت" نشده است. سنت و تاریخ و دین، یک ملت را به تنهائی در تمامیتش مشخص نمی سازد.

چاپلوسی، هنری بود

ما امروزه در چاپلوسی، عملی بر ضد آزادی می بینیم. برای ما آنکه چاپلوسی می کند (از جمله خودمان) این عمل، او را کوچک و خوار می کند. با این فکر است که از چاپلوسی و چاپلوسان نفرت داریم. ولی چاپلوسان در دنیای گذشته (و حتی در جامعه کنونی ما) یک هنر بود. انسان با زبان چرب می کوشید، صاحبان قدرت را بسوی خود متمایل سازد. نظر صاحبان قدرت را به خود جذب کند.
سهمی از توجه او را به خود اختصاص بدهد. چاپلوسی، هنر بدست آوردن بهره ای از تجلیات قدرت از صاحبان قدرت بود تا قدرت به چاپلوس، تابیده شود. در آن دنیا هر کسی می دانست و ایمان داشت که قدرت از لحاظ حق (حقوق) مال همه نیست. قدرت فقط متعلق به صاحبان معین قدرت است و مالکیت قدرت محدود است و نمی شود قدرت را از آنها سلب کرد و یا در آن با آن شخص شریک شد.
شرکت در قدرت، ممکن نبود. ولی می شد با هنر چاپلوسی آن دارنده قدرت را "متوجه" خود ساخت. صاحب قدرت، در این توجه، نور دیده اش را به او می انداخت و همین نظر، او را ارتقاء می داد. ولی در دنیای ما، ما قدرت را از آنِ "همه" می دانیم. هر کسی به نام انسان، حق به قدرت و حاکمیت دارد. بنا بر این آنانیکه امروزه قدرتمندند، کسانی هستند که این قدرت

را که در واقع از فرد فرد مردم است، از آنها وام یا غصب کرده‌اند و می‌کنند.
بنابراین چاپلوس، امروزه کسی است که ایمان به این حق خود، به حاکمیت و شرافت خود، به ارزش و آزادی خود ندارد، و حق خودش را به قدرت، از قدرتمند نمی‌طلبد، و در چاپلوسی، خود را کوچک و خوار می‌کند، و دیگری را به طمع می‌اندازد که به حق دیگران تجاوز کند، و او را در غصب حقوق از دیگران تشویق می‌کند. چاپلوس، اولین نقش را در پروردن استبداد در جامعه بازی می‌کند، چون رباینده قدرت را مطمئن می‌سازد که همه مردم مانند من، به شرافت و ارزش انسانی خود ایمان ندارند.
وجود چاپلوسان فراوان در جامعه، علامت این نیست که اخلاق جامعه فاسد شده است، بلکه علامت آنست که مردم هنوز نمی‌توانند به حاکمیت و شرافت انسان، به ارزش والای انسان ایمان بیاورند و ایمان به آن داشته باشند که ارزش انسان از هیچ اصلی و شخصی مشتق نمی‌شود، بلکه یک ارزش ذاتی و مستقل و غیرقابل اشتقاق است. خدا و دین و ایدئولوژی و حکومت و ایده‌آل به انسان ارزش نمی‌دهند. قدرتمند به او ارزش نمی‌دهد. طبقه و ملت و نژاد و امت به او ارزش نمی‌دهند.
او هنوز چاپلوس مانده است، چون هنوز نیز "قدرت وامی"، "ارزش مشتق"، "تجلی قدرت" "انعکاس قدرت" از صاحبان قدرت می‌خواهد.

تفاوت معلومات و افکار

بهترین "معلومات" ما (که با آن حیثیت اجتماعی داریم) چیزهائی جز "افکاری" نیستند که اگر در آن عمیق شویم و مفروضات و چهارچوبه و روش پیدایش و اصطلاحاتی که آنها را منتقل می‌سازند زیر ذره‌بین بگذاریم، جز "هسته بسیار ناچیز از معلوم" در آن نمی‌مانند و چه بسا این معلوم، چیزی جز یک خرافه نیست که مردم آن جامعه آنرا مسلم می‌انگارند و ما تا در آن جامعه زندگی می‌کنیم و می‌اندیشیم، از معلومات خود می‌شماریم و در خارج از آن جامعه، فقط اسباب دردسر ما می‌گردد.
تفکر، نقش مهمش، استحاله فوری "معلومات" ما و دیگران به "افکار" است. امتیاز فکر در آن است که ما نه تنها حق و قدرت آنرا داریم در آن شک کنیم، بلکه همیشه ما را بدان برمی‌انگیزد که آنرا دستکاری کنیم، تصحیح بکنیم، تغییر بدهیم، فکر دیگری جایش بگذاریم. ولی از لحظه‌ای که چیزی را به

عنوان "معلومات خود" گرفتیم، این حق و قدرت را از خود گرفته‌ایم، معمولاً کسانیکه افکار خود را "علم" می‌خوانند، برای همین است که خوانندگان و شنوندگان، فوری آنها را جزو "معلومات" خود در آورند، و از آن واهمه دارند که مبادا در "میدان افکار" کسی قرار بگیرند.
وسعت معلومات، ارزش تفکر را ندارد. قدرت استحاله معلومات به افکار است که بنیاد خلاقیت می‌باشد. تا یک معلوم (دانسته) را تقلیل به یک "فکر" ندهیم، نباید از آن دست بکشیم. خواندن سریع، سبب می‌شود که همه خوانده‌ها را در شکل "معلوم" دست‌نخورده بگذاریم و رد بشویم. متفکر، کسی است که به هر علمی، یقینی، واقعیتی، بدیهه‌ای برمی‌خورد، بلافاصله در آن یک فکر می‌بیند که می‌تواند با آن بازی کند، و با کمال بی‌حرمتی با چاقوی تشریح تمام اجزایش را از همدیگر ببرد، و بالاخره از آن یقین و واقعیت و حقیقت و بدیهی و علم، چیزی باقی نگذارد. برای متفکر، همه چیزها فکری هستند، نه علمی.

نه انتخاب بهترین، بلکه نفی بدترین

در انتخابات سیاسی باید دانست که به آسانی نمی‌توان "بهترین" را یافت و برگزید.
افراد و گروهها و احزاب، بیشتر متوجه آن هستند که فضیلت‌های خود را درشت‌تر و بزرگتر و جالب‌تر نمایش بدهند (چون هدف مردم، انتخاب بهتران است) و کمتر استادی و مهارت در پوشانیدن نواقص و معایب و زشتیهای خود دارند. از این رو بدیهای آنها را آسانتر می‌توان شناخت. بشرط آنکه نگذاریم چشمهای ما از جلا و برق فضیلت‌هایشان تیره بشود. این است که باید در انتخابات بدترین را حذف کرد، نه بهترین را برگزید.
مانع شدن از قدرت یافتن بدترین، یک روش واقع‌بینانه‌تر و نتیجه‌بخش‌تر است تا کمک کردن به قدرت یافتن بهترین.

آیا صغیر حق دارد حکومت را انتخاب کند؟

طبق فتوای خمینی در شاهکار فکریش (ولایت فقیه)، ملت، صغیر است.
ولی انتخاب صغیر، فاقد هر نوع ارزش و اعتبار است. صغیر، حق ندارد قیم خودش را انتخاب کند. بنابراین حکومت اسلامی ایران که بوسیله

همه‌پرسی از صغیرها انتخاب شد، هیچگونه حقانیتی به حکومت ندارد.
حکومت اسلامی در اثر این انتخابات باطل است. ملت فقط موقعی می‌تواند انتخاب کند که حاکمیت داشته باشد. آنکه انتخاب می‌کند، قیم نمی‌خواهد.

دنیا و اندیشه

یکی می‌گوید "دنیا را خلق کرده‌اند تا انسان درباره آن بیندیشد"، دیگری می‌گوید که "انسان می‌اندیشد تا دنیائی را خلق کند" اولی می‌گوید، هدف آفرینش، اندیشیدن بوده است. دومی می‌گوید، هدف اندیشیدن، آفرینش بوده است. آیا این هردو گفته، یک مطلب نیست که در دو شکل گفته شده است؟

تحمل درد برای عقیده خود

کسیکه بیشترین درد را برای بقاء و پیشرفت عقیده‌اش تحمل می‌کند (شهید و مجاهد می‌شود) همین کس با این همه قدرت تحمل، از آن عاجز است که "وجود عقیده دیگر" را تحمل کند. چون می‌داند آنکه به عقیده‌ای دیگر ایمان دارد، عین همین فضیلت را دارد که می‌تواند برای حفظ و پیشرفت عقیده‌اش بیشترین درد را تحمل کند. برای آنها دلیل حقیقت آن است که کدام یک می‌تواند عذابی را که دیگری می‌دهد تحمل کند. بنابراین اگر هردوی آنها قادر باشند که در زمان واحد به همدیگر بیشترین عذاب را وارد بیاورند، همدیگر را از بین خواهند برد، بدون آنکه یکی از آنها بتواند با شهادت خود، دیگری را از قدرت بیشتر تحمل خود (که نتیجه قدرت بیشتر عقیده اوست) متقاعد سازد. اینست که مردم برای عقاید خود همدیگر را تا حد نیستی عذاب می‌دهند.
عقیده کسی و جمعی حقیقت هست که در عذاب دادن متقابل، قدرت تحمل عذاب بیشتر دارد. بنابراین حقیقتی پیروز می‌شود که همه را در عذاب دادن نابود سازد ولی خود در عذاب یافتن، استوارتر و مقاوم‌تر بشود.
ولی آنکه در این مسابقه "تحمل عذاب یابی" می‌برد، خشن‌تر و وحشی‌تر و خرفت‌تر از همه است. آیا حقیقت، صفاتی را ندارد که انسان در دوره‌های توحش خود، بزرگترین فضیلت می‌دانسته است؟

ارزشها به جای سیستم اخلاقی

وقتی در جامعه، فقط یک دستگاه اخلاقی، حکومت می‌کرد، خوب و بد، چیزهای مطلق و ثابت و مشخص و کاملا" جدا از هم بودند به طوری که فرقشان به چشم می‌افتاد. به همین علت قرآن، فرقان خوانده می‌شود. خوب و بد برای هرکسی کاملا" از هم فرق داشت. همه اعضاء جامعه باید پای بند محض خوب و بد آن اخلاق واحد باشند. انسان در تنگنای یک خوب و بدش بود. ولی امروزه، جامعه اجازه به وجود "دستگاههای مختلف اخلاق" می‌دهد. و خوب و بد هر دستگاهی، با خوب و بد دستگاهی دیگر (چون مطلق و کاملا" جدا از همند) می‌توانند فقط در تضاد با هم قرار بگیرند. اگر خوبِ مربوط به این دستگاه، تفاوت ناچیزی با خوبِ آن دستگاه هم داشته باشد، باز هم با هم برای افراد پای بند به هردو، در تضاد قرار می‌گیرند. چون حتی کوچکترین اختلاف، آن دو خوبی در دو دستگاه را کاملا" از هم متفاوت می‌سازد. این "حس فرق خواهی" سبب درک همین اختلاف ناچیز، در شکل تضاد می‌شود. کسیکه در یک دستگاه اخلاقی زندگی می‌کند، مفهوم خوبی‌اش برای او، کاملا" با مفهوم خوبی دستگاه دیگری فرق چشمگیر و قاطع دارد یا باید حتما" داشته باشد.
از این رو مذاهب مختلف در یک دین (یا مکاتب مختلف در یک ایدئولوژی) با وسواس بسیار شگفت‌انگیزی می‌کوشند که مرزهای خود را از فرقه همجوار خود با کشیدن مو از ماست، معین سازند. این یک نوع بازی و اتلاف وقت و وسواس نیست بلکه خصوصیت ضروری و ذاتی مفهوم خوبی و بدی در این دستگاههاست.
بنابراین فرقه‌های مختلف یک دین یا مکاتب مختلف یک ایدئولوژی، در اثر همین نزدیکی به هم، با اتکاء هرکدام به اختلاف، احساس اختلاف بی‌نهایت شدت می‌یابد.
ولی این اختلاف ناچیز دو خوبی از هم او را بی‌نهایت می‌آزارد، چون خطر برای مفهوم او از خوبی و بدی دارد. اینست که سیستم‌های اخلاقی بسیار نزدیک به هم، دشمن خونی همدیگر می‌شوند.
ولی جامعه امروزه، خود را استوار بر تنگنای تضاد نیک و بد در یک اخلاق نمی‌کند بلکه جامعه، خود را استوار بر "طیف ارزشها" می‌سازد. بحث "طیف ارزشها" به جای "خوب و بد" یک اخلاق یا دین یا ایدئولوژی می‌نشیند. آنچه را سیستم‌های گوناگون اخلاق (و دین و ایدئولوژی) درباره "خوب و بدشان"

می اندیشند، درجامعه دردوقطب مختلف ازهم جدا نمی شوند بلکه درتفاوت یابی ارزشهای مختلف یک طیف، تقسیم بندی می شوند. درک تضادی آنها ازخوب وبد تبدیل به درک طیفی ازارزشهای متعدد ومختلف می گردد.

این " مجموعه ارزشها = طیف ارزشها "درحینی که به مردم آزادی خلاقیت اخلاقی می دهند، ازمردم می خواهند که محتویاتی به آنها بدهند (یا درآنها بیابند) که "همبستگی جامعه" را بیافزاید. اگراین مجموعه ارزشها، تبدیل به یک " سیستم اخلاقی "بشوند، خلاقیت اخلاقی را درجامعه ازبین می برند. محتویات این ارزشها را می توانند تغییربدهند، به شرط آنکه همبستگی جامعه را بیافزایند. آزادی خلاقیت اخلاقی آنها، سبب رشد وتحول "همبستگی جامعه" می گردد. این است که به جای آنکه یک دین (یا یک ایدئولوژی ...) یا سیستمی ازاخلاق را برجامعه حاکم سازند، این "مجموعه ارزشها" را می گذارند.

مردم درواقع بدون " یک سیستم اخلاقی خاص " (بدون یک دین یا ایدئولوژی) زندگی می کنند.

سیستمهای اخلاقی گوناگون همه درخدمت "رشد وتوسعه ارزشهای اجتماعی" هستند. این ارزشهای گشاده، با آنکه ازهمه این سیستمها وخلاقیت اخلاقی افراد وگروهها سیراب می شوند، تابع هیچ دین وایدئولوژی وتئوری علمی وفلسفی نیستند. انسان، دیگربه معنای گذشته اخلاقی نیست ودر تنگنای مفاهیم متضاد خوب وبد وخیروشر، اعمال خودرا تنظیم نمی کند. اخلاقی، کسی بود که کاملا" پای بند مفاهیم خوب وبد یک سیستم اخلاقی (دریک دین یا دریک ایدئولوژی یا دریک تئوری فکری) بود. اخلاقی بودن، ازاین به بعد خلاقیت اخلاقی فردی درحفظ ورشد ارزشهای گشاده ای هست که باید برهمبستگی جامعه بیافزایند درحینی که آزادی همه افراد را رشد بدهند.

<u>عقل بی مهرونگرش عینی</u>

عقل، تجسم بی وفائی وبی مهری کامل است. "عینی نگری" چیزی جز این نیست که انسان نسبت به هیچ یک تصاویرومفاهیمی که ازچیزی دارد، وفادارنیست، ودراین بی وفائی وبی مهری، نه تنها یک جرم واشتباه وگناه، بلکه یک فضیلت (هنر) می بینند.

بدینسان عقل دررابطه اش با هرچیزی، بی وفا وبی مهرکامل است. در

پیوستن وبریدن ازآن، کوچکترین ناراحتی واضطراب ودردوغمی ندارد. این است که روابط عقلی انسان به آنچه دردنیا هست، روابط سردوخشک (بی عاطفه پیوستگی) است. برای حکومت و"ورزیدن قدرت" برهرچیزی باید "عواطف پیوستگی ووفا و دوستی ویا عواطف معکوس آنرا" کاست، بدین شیوه که دیگربه آن هیچ وفائی وپیوستی نداشت. حتی نفرت وکینه هم، یکنوع پیوستگی است که می تواند ناگهان تبدیل به وفا ومهرشود. در رابطه قدرت ورزی به هرچیزی، فشاربه آن چیز، نباید درد ورنج آن چیزرا ازاین فشاربه ما برگرداند وبرای ما محسوس گرداند. این است که ما با هرانسانی رابطه عینی پیدا می کنیم. نفوذ ما دراو هیچگونه احساسات اورا به ما منتقل نمی سازد. انسان دردید عینی برای ما تبدیل به " چیز " می شود.

این است که برونسوگرائی (عینی نگری) رابطه خالص عقل براساس قدرت به هرچیزیست، ولو آنکه موءلفه قدرتش درآغاز به چشم نیفتد. عینی نگران، صاف کننده جاده مقتدرانند.

با این " دیدعینی "ما اشیاء وافرادوجوامع را " سردوخشک "یعنی بدون عواطف پیوندومهرو وفا می بینیم. افرادوجوامع وحیوانات وگیاهان و... ازاین به بعد نمی توانند دردورنج وشادی وخوشی خودرا به ما منتقل سازند. ما با افرادوجوامع و.... فقط وفقط رابطه ناب قدرتی داریم.

ما فقط مقدار فشارونفوذ وتاءثیرقدرت خودرا بدون عکس العملهائی از دیگری که این قدرت ورزی ما را فلج کند یا بازدارد وبکاهد، درمی یابیم. بدون "عینی نگری" نمی توانیم بدون کوچکترین احساس قساوت یا رحم، قدرت بورزیم. ایجاد قدرت مطلق، احتیاج به دیده ومعرفت عینی دارد. درنگریستن عینی، ما دیگرقادربه احساس قساوت ورحم خودنیزنیستیم. (به خودنیزعینی می نگریم) بدینسان قدرت ورزی ما با احساس قساوت یا رحم محدودساخته نمی شود. قدرتها ودیکتاتوریها واستبدادیهای بی نظیر جهان ما، بدون دیدعینی ومعرفت عینی وعلم عینی، وتجلیل عینی نگری درعلم وعقل، امکان موجودیت نداشتند.

دیدن عینی جامعه، تقلیل جامعه به یک مشت روابط بی مهر، روابط قدرت، روابط محاسبه پذیروروابط اقتصادیست. همه روابط دیگرچون برای دیدعینی، قابل درک نیستند، شوم وشرو ویا بی ارزش وفرعی وروابط

روبنا ئی هستند.

خود، با یدنیرومندگـــردد

کسی به عقیده ا ش ،ا فتخا رمی کندوا زآن ا متیا زمی یا بد (ا حساس امتیا ز ا زدیگرا ن پیدا می کند)که هنوزخودی بسیا رضعیف دا رد ،ودرعینیت دا دن خودبا عقیده ا ش هست که موجودیت وقدرت وا متیا زمی یا بد ،وکسی که خودی نیرومنددا رد ،ا حتیا ج به ا فتخا ربه عقیده وا یدئولوژی ودینش نـدا رد .ا و بیش ا زآ نست که عقیده ا ی یا دینی یا ا یدئولوژئی بتوا ندا ورامتا زسازد. عقا یدوا یدئولوژیها وا دیا ن را نبا یدردونفی کرد ،چون آ نکه ضعیف ا ست ، با یدخودرا با عقیده ا ش عینیت بدهدوجزا ین چا ره ا ی ندا رد .ا ونمی توا ند به خودش فخردا شته با شدوبرپا ی خودش با یستد .ا ین خودهرفردیست که با ید نیرومندسا خته بشودتا ا ین "نیا زبه عینیت دا دن خودبا عقیده وحل ومحـــو سا ختن خوددریک فردمقتدر (رهبر)ودریک دین وا یدئولوژی "درا وکا ستـه گردد.

بـه دنبـا ل لـــذت

گرفتن لذت ،ا حتیا ج به تنوع دا رد .چون لذت ،ا زتکرا ر ،خسته وملـول می شود .ا نسا ن ،ا زتکرا رلذت گیریِ مکرر ا زیک چیز ،ملالت پیدا می کند. پس برا ی دا شتن هما ن لذت نیزبا یدحدا قلءآ ن چیزیا آ ن کس را تغییـــر بدهندوا گربا لاخره ،ا زخودِهما ن لذت نیزملالت گرفت (ترسیدکه روزی همین لذت نیزا ورا ا رضاء نخوا هدکرد)به فکر" ا بتکا ردریا فتن نوعی دیگـــرا ز لذت " می ا فتد ،وقدرت تخیل درنشا ن دا دن ابتکا ردرآ زمودن لذتهـــا ی دیگر،بسیا ر رشدمی کند .ا زا ین روست که یک مقتدر (کسی که مقا م قـــدرت را درا ختیا ردا رد ،ولی قدرت کا فی درشخصیتش به ا ندا زه آ ن مقا م ندارد) ، چون درا ثر شکا ف میا ن مقا م وشخصیتش ،ا زبقا ء ودوا م قدرتش می ترســد ، ا شتها ء بی نها یت شدیدبرا ی " لذت گرفتن ا زا حسا س قدرت "پیـــــدا می کند.

ا زا ین رو قدرت تخیل وا بتکا رش درا رضاء ا ین لذتِ بی نها یت رشـــــد می کند .وا زآ نجا که ا وبا ترسا نیدن دیگرا ن (به وحشت ا ندا ختن دیگـــران)

بی نها یت لذت می برد ،درا یجا دا ین وحشت ورعب وهول ،ظرا فت خیـــا ل وا ندیشه پیدا می کند .گرفتن لذت ،درا یجا دا نوا ع مختلف وحشت ورعـــب در دل دیگرا ن،عا لی ترین نوع لذت ا ست .ا زا ین رودرا ین زمینه قدرتِ ا بتکا ربی نظیری دا رد. (برا ی درک بیشترا ین مطلب ،شرح زندگـــــــی ا ستا لین درکتا ب سولژ نیسنین ـ گولاک ـ وبیا ن ا نوا ع شکنجه ها ئی را که خدا درجهنم درقرآ ن ، با خیا ل بی نها یت ظریفش ا بتکا رمی کند ،بخوانید) ووقتی همین ا نسا ن ،قدرت تخیلش ا زا بدا ع ا نوا ع تا زه لذت با زما نـد ، ودروا قع نیرویش سست شد ،آ نگا ه به ا ین فکرمی ا فتدکه بهترین لـــذت را می توا ن "ب...را را بدی ا زهما ن یک چیز "گرفت .همیشه می توا ن ا زبـــی تنشی وآ را مش (صلح وسلام)لذت برد ،همیشه می توا ن درنیروا نـا لـــــذت برد ،همیشه می توا ن دربهشت ودرخیا ل آ با دما ند ،همیشه می توا ن با خـدا ما ند ،همیشه می توا ن با یک ا یده آ ل وکما ل ما ند .آ نوقت ا ست که خیا ل به جا ی فعا لیت درکشف ا نوا ع دیگرلذت ،می کوشدهمیشه برای تکرا ریـــــک لذت ،به هما ن چیز ،شکل دیگربدهد .هرلحظه ا ی آ نرا درتصویری دیگربـــرای خودمجسم سا زد.

یک چیزرا به هزا را ن شکل تا زه به تا زه می آ را ید .به " وحدت وجـــــود" و "وحدت ا یده آ ل وکما ل " ،به "وحدت خدا " ،کثرت صورت می دهد .به یک چیز وفا دا رمی ما ندولی ا زآ ن چیز ،هزا را ن گونه خیا ل می پزد ،تا هربـــــا ر ، با خیا لی دیگرا زآ ن چیز همآ غوش شود.

دروا قع ا نسا ن ا زآ نچه لذت می برد ،دیگرآ ن چیزنیست ،بلکه هما ن "خیـا ل خودش ا زآ ن چیز "ا ست .نه زن ونه فرزندونه ثروت ونه خوردن ونه خدا و نـــه بهشت ونه ا یده آ ل ونه کما ل ونه قدرت ،به خودی خودبه ا ولذت نمی دهنـد ، چون لذت ا زهرکدا م ا زآ نها ،بدون تنوع ،گرفتا رملالت می شودوگریـــز ا ز ملالت ،فقط با قدرتِ ا بتکا رِی خیا ل ممکن می شود ،وخیا ل با یدما را بـــه عنوا ن "حقیقت "قبضه کندتا ما بتوا نیما وج لذت را دا شته با شیم .پس لذت خوا هی ما ست که نمی گذا ردد رمغزحقیقت ها ی خود ،خیا لات خودرا کشـــــف کنیم.

آغاز هرچیزی(آغاز حکومت، آغاز تفکر، آغاز ملت، آغاز حقیقت، آغاز اسلام) پرارزشترین ومهمترین قسمت آن چیز است. این ادعا درظاهر، علاقه به " حرکت بازگشتی تاریخی "است ولی درباطن چیزی جزتلاش برای " یافتن آغازی تازه "نیست.

این عمل از" اعتبار آنچه موجودیت دارد"استفاده می برد، وبا ادعای اینکه مهمترین ارزش دراین موجود، آغازش هست، می تواند ازآنچه موجودوحاضروحاکم"است طوری دورشودکه موردحمله وتعرض قدرتهای حاکم نگردد، آنگاه هرچه دورترشد می تواندبیشترازگیرقوای حاکم وترسناک وفشارنده حاضرخارج شودوباآزادی بیشتر، آنچه خودمی اندیشدبه عنوان " آغازآنچه موجوداست " بنهد.

درست با همین "کشف دوباره آغاز" که چیزی جز"گذاردن آغازی تازه" نیست وضع موجودرا تغییرمی دهدوازریشه، حقانیت را از" اسلام کنونی، ازحکومت کنونی، ازتفکرکنونی ..." می گیردوبالاخره آنرا سرنگون می سازد.

مطالعات تاریخی، برای یافتن آغازهرچیزی (آغازاسلام، آغازحکومت، آغازدین ...)برای گذاردن آغازی تازه، به هدف تغییردادن وضعیت موجوداست.

مورخ نیزمصلح اجتماع است. بازگشت به آغازاسلام یا مسیحیت یا حکومت یا ....(که به ایجاداسلامهای راستین ومسیحیت های راستین وجامعه راستین وطبیعی و....می کشد)چیزی جزهمین گذاردن آغازی تازه نیست. هرچه گذشته، دورتراست، امکانات بیشتربرای آزادی فکروخیال هست. معمولا" تغییردهندگان اجتماع علاقه به دورترین مقاطع تاریخ یا اسطوره ها یا اقوام بدوی یا طفولیت دارند. دراین نقاط است که می توان آغاز راگذاشت. همه آغازها، آئینه آینده هستند. همه آغازها، استبداد برآینده می ورزند. ازاین استبدادباید برای تحقق ایده آل های خود استفاده برد. اصل، ایده آل است، استبدادفقط وسیله است.

انسان دریک جامعه، ظرفیت محدودومشخص برای عاقل شدن وعاقل بودن دریک برهه اززمان دارد. ازاین گذشته، عاقل شدن وعاقلترشدن، تنها این نیست که مجموعه بیشتری ازاعمال ورفتارما، طبق روش واصول عقلی صورت بگیردکه به ما می دهند، بلکه عقلی شدن درهرمرحله ای باید امکان آفرینندگی داشته باشد. نه تنها باید با گرفتن معقولاتی، عاقلتربشودوبردامنه زندگانی (افعال وافکارواقوال)معقولش بیافزاید، بلکه عقلش، آفرینندگی عقلی پیداکند.

درکشورهای درحال پیشرفت، جریان عقلی شدن وعقلی ساختن، به کلی فاقداین عنصرآفرینندگی عقلی است. عقلی شدن وعقلی ساختن، فقط "پذیرندگی محض معقولات موجودی درعقل وزندگی است."عقلی شدن" بیش ازاین ظرفیت ملی وتاریخی واجتماعی، "عقلی سازی "است.

جامعه، بیش از"امکانات آن برهه تاریخی وپیش شرط های علمی وفرهنگی وروانی اش "عاقل ساخته می شود. عقلی سازی، همیشه عدم تعادل روانی درخودودرجامعه ایجادمی کندوفشارهای بسیارشدیدروی سوائق واحساسات وناآگاهبودواردمی سازد، وطبعا "قشرهائی ازجامعه که دشوارترمی توانند این عقلی سازی را جذب وتحمل کنند، آمادگی برای انفجارمی یابند.

" عقلی سازی"چه درروشنفکران، چه درطبقه پائین، امکان انفجارسیاسی واجتماعی ومذهبی رافراهم می آورد. به خصوص که درکشورهای درحال پیشرفت، عقلی سازی میان روشنفکران دراثرفقدان منفذ خلاقیت، محرومیت بسیارشدیدایجادمی کند. وعقلی سازی طبقات پائین، برعکس انتظاریا سبب تجدیدواحیاء شدیدزندگانی مذهبی می گردد یا سبب بازگشت به دوره های توحش می گردد. انسان، برعکس آنچه ایده آل روشنگرایان وپیشرفت خواهان است، نمی تواند"بی نهایت عقلی بشود" یا " بی نهایت عقلی ساخته بشود". یعنی نمی تواندخودرا دریک برهه تاریخی بیش ازحدوظرفیتش عقلی سازدونمی تواندازطرفی خودرا به طورسراسری، مظهرعقل سازدوسراسرزندگانی اش را منطبق برعقل سازد.

"گسترش عقل درزندگی واعمال"، درهردوره ای وجامعه ای، حدی داردوازآستانه ای که ردشد، قوای ضدعقلی را درانسان وجامعه وتاریخ، بسیج می سازدوبه عبارت بهتراین قوای ضدعقلی را آتشفشانی می سازد. دراین

عقلی سازیست، که "انسان عقلی ساخته" بجای "بحث وتفاهم عقلی"، پرخاشگرو زور ورز ومتجاوز می شود. او عاقل ترنشده است، او عاقل‌تر ساخته شده است. پیشرفتِ ساختگیِ عقلی او، ایجاب بازگشت به بدویت عاطفی وبدویت فرهنگی وبدویت مذهبی می کند.

دموکراسی وناسیونالیسم

درکشورهای غرب، دموکراسی همیشه درمرزهای کشورپایان می پذیرد و ازمرزبه خارج ناسیونالیسم (یعنی خودپرستی منفعتی ملی)شروع می‌شود. بدین شیوه، افراد درداخل کشورشان دموکرات هستندوحتی ازناسیونالیسم نفرت دارندودرخارج کشورشان، فقط به فکرمنفعت ملی اشان هستندوبا دموکراسی کاری ندارند، مگرآنکه دموکراسی، بیشترمنفعت ملی اشان را تاءمین کندوچون منفعت ملی اشان اولویت دارد اگردیکتاتوری در خارج، بیشترمنفعت ملی اشان را تقویت کندآنرا بردموکراسی ترجیح می دهند. ناسیونالیسم، درکشورهای صنعتی غرب به دیگربه معنای "احساس برتری ملی "گرفته نمی شود (معنای عاطفی ندارد) بلکه با " حجم منافع اقتصادی ملی "کاردارد. "فخرعاطفی وهیجانی به ملیت "، مربوط به مللی است که منفعت برای آنها درزندگی، هنوزنقش اول را بازی نمی کند، ویا آنکه هنوزازفقدان تاءمین منافع اقتصادی که می طلبند رنج می‌برند وفخرعاطفی وهیجانی ملی برای جبران وتسلیت آنست. کسیکه منفعت جوئی، بزرگترین ارزشش هست (ممالک صنعتی اقتصادی) با تاءمین کافی منافع اقتصادی، احتیاج به فخرعاطفی ملی ندارد.
این است که تقبیح ملی گرائی برای این گونه ملل، بیان اولویت ارزشی است که به اقتصاد می دهند.

مفهوم ما ازجُرم وجنون

وقتیکه می پذیریم که "همه اعمال وافکار واقوال"باید طبق "یک سیستم عقلی "باشدتا معقول خوانده شود، ویا طبق "یک سیستم اخلاقی وحقوقی" باشدتا خوب وقانونی باشد، آنگاه اگرچنانچه اعمال وافکار واقوالی از فردی ازآن سیستم انحراف پیدا کند (تطابق باآن نداشته باشد) یا برای

مردم قابل انطباق دادن باآن سیستم نباشد)، آنها را نامعقول، ضدعقلی، غیرعقلی، جنون آمیزیا احمقانه می خوانندویا آنها را بدوجرم وجنایت می نامند.
درحالیکه این ادعا که همه اعمال وافکار واقوال باید منطبق بریک سیستم عقلی یا اخلاقی یا حقوقی باشند، به خودی خودش دلیل برعدم شناخت "واقعیت عمل وفکروقول "انسانی است.
هرعمل وفکروقول انسانی، ثروتمندترازآنست که بتوان آنرا دریکی از این سیستم‌ها گنجانید، یا باآن سیستم، آنرا تماما "فهمیدوتوجیه کرد. از این روهست که مفاهیم دیوانگی واحمقی وبدی وجرم، بسیارتنگ ویک‌طرفه ونامعادلانه معین ساخته شده اند. آنچه طبق یک سیستم عقلی نیست، به هیچوجه حماقت یا دیوانگی نیست وآنچه طبق یک سیستم اخلاقی نیست، به هیچوجه بدنیست وآنچه طبق یک سیستم حقوقی نیست، به هیچوجه جرم نمی باشد.
هیچ سیستمی (چه اخلاقی، چه عقلی، چه حقوقی) نمی تواند انطباق کامل با "سراسریک عمل یا قول یا فکر"داشته باشد. ما باید با قبول اینکه هرعملی ازانسان باکاربردسیستم‌های مختلف عقلی واخلاقی وحقوقی، قابل فهم است، مفهوم جنون وحماقت وبدی وجرم را مشخص سازیم. ازاین گذشته جنون وحماقت وبدی وجرم، چیزی جزاین نمی گویندکه یک عملی، انطباق کامل با یک سیستم عقلی یا اخلاقی یا حقوقی که حاکم برجامعه است ندارد ولی این عدم انطباق، دلیل برآن نیست که این "سیستم عقلی یااخلاقی یا حقوقی"، تنها سیستم ممکن وصحیح ومنحصربه فردومطلق عقل یا حقوق یا اخلاق است.
چه بسا جنونها وجرمها وبدیها وجنایت‌ها وبی عقلی ها وحماقت ها که با معیارقراردادن سیستمی دیگر، اوج عقلی ونیکی ودرستی می شود. و جامعه ای که می خواهدبرای پیدایش یا قبول افکار واعمال نوین گشاده وبازباشد، باجنون شمردن ومجازات سخت جرم کردن وننگ آمیزکردن بی نهایت بدی، راه پیدایش سیستم‌های عقلی واخلاقی وحقوقی دیگررامی بندد. زندانها وتیمارستانهای ما برای آن پرشده اندچون سیستم عقلی واخلاقی وحقوقی حاکم برجوامع ما ناقص ومحدودوتنگند. عقل واخلاق وحقوق ما، قربانیان فراوان می طلبند. انسان، هیچ عملی نمی کندکه انحراف از سیستم عقلی یااخلاقی یا حقوقی نداشته باشد. ما درهمه اعمال وافکارو

اقوالمان منحرفیم. این ما نیستیم که مقصریم بلکه این ما هستیم که "توقع های بیجا" از هر سیستم عقلی یا اخلاقی یا حقوقی حاکم بر اجتماع خود داریم. و چه ثروتهائی از اعمال انسان را که با ارزش بیش از اندازه به این سیستم‌ها دادن، تبدیل به جرم و دیوانگی و حماقت و بدی و شرمی کنیم و دور می ریزیم.

این انسان نیست که منحرف و مقصر و متجاوز و خطاکار و طاغی است، این سیستم عقلی و اخلاقی و حقوقی در اجتماع است که نمی تواند (و نباید بتواند) اعمال انسان و انسان را در تمامیتش بفهمد و در خود بگنجاند و هیچ سیستمی حق ندارد بیش از "حدی" از انسان بطلبد که اعمال و افکار و اقوال خود را با آن منطبق سازد و بالعکس این انسان است که باید بطلبد که این سیستم‌های عقلی و اخلاقی و حقوقی هستند که باید بیشتر خود را با انسان انطباق بدهند و انسانی تر شوند. این سیستم‌ها در اثر الهی شدن، مقدس شدن، ماوراءالطبیعی شدن و عینی شدن طولانی، ضد انسانی بوده اند و شده اند.

انسانی که معقول زندگی می کند، عاقل نیست

انجام دادن مجموعه ای از اعمال و حرکات معقول، با تعقل فرق دارد. انسان می تواند یک مشت از اعمال و حرکات خود را طبق "یک سیستم عقلی موجود یا سیستم ایده آلی" بسازد. این سیستم عقلی، یک سیستم معین و ثابتی است. در واقع قبول یک سیستم عقلی و منطبق سازی اعمال یا قسمتی از اعمال با آن سیستم، این معنا را می دهد که انسان "عقل فعال و خلاقش" را تابع محصول عقل، یعنی تابع "یک عقل ساکن و عقیم" می کند. یک سیستم عقلی، محصول نهائی فعالیت یک عقل فعال و خلاق است در حالیکه عقل به فعالیت و خلاقیتش ادامه می دهد، ولی در این محصول، آن عقل، در یک شکل ساکن شده اش تجسم پیدا می کند و این محصول به خودی خودش عقیم می باشد. عقل فعال و خلاق، هیچگاه پای بند "محصول خود" یا "محصول تعقل دیگری در یک سیستم عقلی" نمی ماند. یک پیچ و مهره در ماشین نیز، اعمال و حرکات معقول انجام می دهد، ولی نمی تواند بیندیشد. درست هرچه بیشتر اعمال و حرکات انسانها، معقول باشند (طبق یک سیستم عقلی، عقلی ساخته شده باشند) رسیدن به " هدفی که آن سیستم

عقلی، تعین و تثبیت ساخته است " قطعی تر می شوند. ولی انسانها، در این جریان، بیشتر شباهت به مهره و پیچ ماشین می یابند، و قدرت آفرینندگی تعقلشان کمتر می شود. قدرت ابتکار و انعطاف پذیری اشان و گشادگی روانی اشان، می کاهد.

کسیکه سراسر اعمال و افکار و اقوالش طبق "یک سیستم عقلی"، عقلی ساخته شده است، گشادگی (قدرت پذیرائی) برای هیچ سیستم عقلی دیگر ندارد، تا چه رسد به "قدرت ابتکار".

هر دینی و ایدئولوژی و تئوری علمی، یک سیستم عقلی" یعنی یک "عقل ساکن شده و عقیم شده" است.

اعمال و حرکات و اقوال انسان را با یک هدف، متلازم و متناظر ساختن و به هم پیوند دادن، عقلی ساختن آنهاست. چنین انسانی، در آنجا ما عمال و افکار و اقوالش، "معقول "می باشد، اما عاقل نیست. یک جامعه که کاملا "معقول است، به کلی عاقل نیست. عاقل بودن، بیش از تنظیم و تطابق دادن اعمال و افکار و اقوال خود به یک سیستم عقلی است. ولی معمولا" انسانها در جامعه (در سازمانهای کار و حکومت و سازمانهای اجتماعی) "قطعه ای معقول" هستند.

هر نقش و وظیفه و شغلی، یک " قطعه معقول "است، ولی به احتمال بسیار قوی، آگاهبودی از سیستم عقلی که او در آن "نقش یک قطعه معقولش" را بازی می کند، ندارد.

از این رو اگر روزی او از این نقش و وظیفه و کار برکنار شود (و دیگر آن قطعه ثابت و معین معقول نباشد) به کلی گیج و سراسیمه و مضطرب و مضطر می شود، چون مدتهاست که "عقل فعال و خلاق او" از کار افتاده است، و هیچگاه احتیاج به آن نداشته است که آنرا به کار ببرد و حتی از وجود چنین عقلی بی خبر می باشد. او نمی تواند فقط "قطعه ثابت معقولی" باشد، ولی دیگر نمی تواند بیندیشد. از این رو با شتابی شگفت انگیز خود را قطعه معقولی در یک سیستم عقلی دیگر می سازد.

چرا ما عاشق واقعیت شده ایم

روزگاری، "واقعیت "بر ما حکومت می کرد. آنچه "روی می داد" ما در مقابلش حالت تسلیم و رضا داشتیم. آنچه بدون اختیار ما و بدون توجه به ما

وخا رج ا ز قدرت وخوا هش ما روی می دا د ،ما فقط بدا ن می نگریستیم ومی پذیرفتیم وخودرا با آ ن سا زگا رمی سا ختیم .تا با لاخره ا ین "نفرت ا زتسلیم ورضا وتفویض به "آ نچه بوده و "آ نچه رخ می دا د" ،حا لت ما را نسبت به وا قعیت ،عوض کرد .

ما به "هما ن وا قعیتی که بی نها یت ا زآ ن نفرت دا شتیم" ،بی نها یت به آ ن مهروعلاقه پیدا کردیم .ما با لاخره ا لتها ب آ نرا پیدا کردیم که آ نچه به ما هزا ره ها درنفرت قدرت ورزیده ا ست ،با عشق به آ ن قدرت بورزیم .واقعیت، چیزی شدکه ما علاقمندبه آ ن شدیم تا درآ ن قدرت خودرا بگستریم .هما ن "نفرت ا زتسلیم ورضا وتفویض " ،تبدیل به "ا لتها ب به تجا وزوحکمروا ئی و نفوذ عمل ومیل وفکرما "شد .وا قعیت ،چیزی شدکه یا درمقا بل یا درکنا ر "ا راده ما به قدرت "قرا ردا شت .یا درمقا بل قدرت وخوا ست ما "ا یستا دگی " می کرد ،پس د شمن ما بودوبا یستی آ نرا ا زمیا ن بردا شت یا برآ ن غلبه کردودرخدمت خودآ وردووسیله خودسا خت ،یا درکنا روهم صف وپشتیبا ن ما بودوبرا ی پیشردهدف ما کا رمی کرد .

با ا لتها ب ،برا ی گسترش قدرت خودکه نتیجه قرنها نفرت وکینه ا ی بودکه ا زتسلیم ورضا وتفویض درمقا بل وا قعیا ت درما ا نبا شته بود ، "وا قعیت پرست " شدیم .ما عا شق وا قعیت شدیم ،عشقی که زا ئیده ا زنفرت وکینه قرنها وهزا ره ها بود .

"وا قعیت " ، پرده ا ی که ا زا حترا م وترس وا بهت ودسترس نا پذیری و علوّیت دا شت ،ا زچهره بردا شت وپرده نوینی به رخ زدکه زا ئیده همین عشق ما به آ ن ا ست که درا ثرپیدا یش ا زنفرت گذشته ،شکل وجهت خا صی دا رد . عشقی که یک حا کم به محکوم خوددا رد ،عشقی که یک ا نتقا م گیربه دشمنِ ا سیر شده خوددا ردولذت ا ودرحوصله وفا صله گیری وبی ا عتنا ئی وهشیا ری ،بیشتر می شود .وا قعیت ،دیگرا زچنگا ل ما ا میدگریزوفرا رندا رد .ما وقت وفرصت فرا وا ن دا ریم وبرا ی ورزیدن قدرت خودوتشفی کینه توزی پنها نی خود هیچ عجله ندا ریم .حتی مقا ومت ا ودرمقا بل ما ،برلذت ما می ا فزا ید .ما ا ز "درهم فروشکستن تدریجی مقا ومتش "لذت بیشترمی بریم .ما ا سیرخود را برهنه سا خته ا یم ومی ا نگا ریم که وا قعیت بی پرده شده ا ست .
کلمه وا قعیت ورویدا درا با یدتغییردا د ،چون آ نچه را ما وا قعیت می خوانیم ، دیگر ،وا قع نمی شودوروی نمی دهدکه ما دست بسته به آ ن بنگریم .

تولد ا را ده آ زا د

چون خدا وخلقتش خوبست پس شر ،همیشه ا ستوا ربر "آ زا دی اراده ا نسان" ا ست .

آ زا دی ا را ده ا نسا ن برا ی غسل تطهیرخدا ا زمعا یب و شرها ونقا ئص ، ضروری بود .پس خدا ا حتیا ج به ا را ده آ زا د ا نسا ن دا شت تا پا ک وکا مل با شد .

ا ین " بدبینی به آ زا دی ا را ده "با پیدا یش ا را ده آ زا دهمرا ه بودوتا به حا ل ا ین بدبینی ونفرت ا زا را ده آ زا درفع نشده ا ست ودر ردکردن ا را ده آ زا دهمه کوشا هستندتا خدا ئی ،قدرتی ،طبیعت ،ملت ،طبقه ،پا ک ومعصوم ومقدس سا خته شود .

نما ینده خدا

خدا برا ی حکومت کردن ،ا حتیا ج به وجود خودندا ردبلکه ا حتیا ج به وجود نما ینده (یا رسول یا خلیفه یا ا ما م یا مظهر)خوددا رد .همیشه حکومت نماینده خدا ست که نشا ن حکومت خدا ست نه با لعکس .وقتی ما می خوا هیم بدا نیم حقیقت چیست ،با یدبدا نیم که نما ینده حقیقت ،آ نرا چه می دا نند .
آ نچه نما ینده خدا یا حقیقت می گوید ،علم حقیقت ا ست یا چیزی ا ست که خدا می گوید .ا طا عت ا زنما ینده خدا وحقیقت ،ا طا عت ا زخدا وحقیقت ا ست .
هروقت وهرجا نما ینده خداوحقیقت حکومت می کند ،خدا وحقیقت حکومت می کند .

ا ین جهت را بطه تسا وی درو ا قعیت ا ست (نما ینده خدا مسا ویست با خدا ، ا طا عت ا زنما ینده خدا مسا ویست با ا طا عت ا زخدا ،حرف نما ینده خدا ،حرف خدا ست . . .)

همیشه مبدء ونقطه ثقل ،نما ینده خدا ست .ولی نفرت وا کرا ه ا زوا قعیت ، سبب می شودکه ا نسا ن ا ین جهت را بطه تسا وی را معکوس می سا زدوا یده آل خودمی خوا ند .

ولی معکوس ا ین را بطه مسا وی ،حرف پوچ وبی معنا ست ،چون آ نکه ا زخدا وحقیقت ا طا عت می کند ،ا حتیا ج به ا طا عت ا زنما ینده خدا وحقیقت ندارد .
آ نکه می دا ندخدا وحقیقت چه می گوید ،ا حتیا ج به دا نستن آ نچه نما ینده

خدا وحقیقت می گویندا رد .ولی برای وجودآن واقعیت ،ایمان به این ایده آل ضروریست .

وحدت قدرت مطلق وپاکی مطلق

وقتی حکومت ،سرچشمه یا مرکز همه قدرت باشد ،خواه ناخواه اصل همه گناهان وفساد می شودوبدینسان سرچشمه شرمی گردد .چون قدرت همیشه مسئول است وبزرگترین قدرت "کل مسئولیت"را دارد ، وچون جامعه ، بدون فساد وتضادونقص نمی شود ،همه این شرها باید سرچشمه ائی داشته باشد .طبعا "حکومت ،این شراساسی می شد .چاره ای که برای خنثی ساختن شربود ،ترکیب ووحدت قدرت مطلق با پاکی مطلق بود .مقتدرمطلق ،معصوم مطلق است .

دردوره ای که ایمان به خدا ،روانها را فراگرفته بودو"همه قدرت "ازآن خدا بود ،خدا ،می بایستی پاک مطلق نیزباشد .بدینسان این قدرت مطلق هر چه می کردومی اندیشیدومی گفت ،نمی توانست شر باشدچون اومطلقا" پاک (یا بری ازگناه یا بری ازمسئولیت یا بری از خطا)بود .وقتی کسی که همه قدرت را داشت وپاک مطلق هم بود پس این شری که باقی می ماند کجا باید تقسیم بشودوبه که باید نسبت داده شود ؟همه شرها میان انسانهای ضعیف تقسیم می شد .فردی که هیچگونه قدرتی نداشت ،متهم به این می شد که مرجع همه فسادوبدبختی ها وناکامیها وظلمها وتیرگی ها ست . بدینسان "انسان هم ضعیف وحقیربودوهم مسئول هرفسادوشری" .جمع این دوضد (ضعیف ،سرچشمه شراست)که منطقا "غیرممکن است ،می بایستی درذهن وروان مردم به عنوان یک واقعیت مسلم ،سلطه مطلق بیابدتا وحدت دو مفهوم" مقتدرمطلق وپاک مطلق " (قدرت ومعصومیت)امکان پذیر می باشد .

تا گناه وفساد با انسان ضعیف به هم نمی پیوست ،قدرت ،متزلزل ومورد شک مردم بود .درست دراین مفهوم خدا (مقتدرومعصوم)تناقض تفکرسیاسی به عنوان یک حقیقت بدیهی به مردم القاء می شد .هرحاکمیتی وحکومتی بربنیاد دومفهوم "خدای پاک "و"انسان فاسد "حقانیت به دوام وقدرت ورزی پیدا می کرد .ولی وقتی ایمان به خدا درزمینه های اقتصادی وسیاسی اندکی کاسته شدودنبال کردن هدفهای اقتصادی وسیاسی ،یک خصیصه

انسانی شد ،دیگرمفهوم حکومت را با معصومیت (حکومت به عنوان نماینده خدا = آنچه را حاکمیت الهی می خوانند)نمی شدبا هم جمع کردووحدت داد .

با بریدن مفهوم حکومت ازمفهوم معصومیت ،هرقدرتی ،مسئول انسانها شد . یعنی قدرت ،همیشه زیرسئوال انسانها قرارخواهدگرفت .وکسی که همیشه موردسئوال قرارمی گیرد ،همیشه موردشک ورزی قرارمی گیرد .وهیچ مقتدری نمی تواندشک را تحمل کند .

پاره شدن ناگهانی این دومفهوم ازهم سبب شدکه حکومت که تا به حال مرکز هرقدرتی بود (چون نماینده خدا بودوهمه قدرتها ازآن خدا بود)بلافاصله به عنوان "اصل شر" شناخته شد .

ازاین رو به اندیشه چاره ای تازه افتادند .ملت باید سرچشمه همه قدرتها باشد .با این فکر ،همه قدرتها به ملت داده نشدولی با این فکر ،بازملت سرچشمه همه شرها شدوحکومت بازسرچشمه همه خیرها شد .همه تقصیرات به دوش ملت افتاد .ملت باید برای همه دیوانگی ها واحمقی ها وکثافتکاریهای هرحکومتی که داردوهرحکومتی که خواهدداشت بپردازد .ملت ،مسئول پرداخت جرم وجنایت همه حکومت های خوداست چون سرچشمه همه قدرتها ست .
همان ایده حاکمیت الهی وهمان ایده حاکمیت مردم برای مردم یک نتیجه دارد .

همه طبقات می توانندیک دین یا ایدئولوژی داشته باشند

اینکه افرادوگروهها وطبقات مختلف دریک دین یا ایدئولوژی با هم مشترکند (همه یک دین یا ایدئولوژی دارند)این معنا را نمی دهدکه رابطه هرکدام ازآنها با آن عقیده واحد ،یکنوع ویک شکل است .

برای هرکدام ازآنها ،آن عقیده ،نقشی دیگررا بازی می کند .برای هر کدام ،آن عقیده ،امیدوایده آل وهدف ومنفعتی دیگررا برآورده می کند .
هرکدام با آن عقیده درپی تحقق ایده آل وهدف ومنفعتی دیگرهست .
مثلا" یک آخوند ،همان دین را داردکه یک فردازعامه خلق یا یک کارگر کشاورزیا یک بازرگان .
ولی آخوندبا همان دین رابطه دیگری داردکه آن کاسب وتاجریا آن کارگر وکشاورزیا آن مستمند ،همانطوریکه رابطه با یکایدئولوژی مشترک ،یکنوع حالت ورابطه واحدنیست. با هرعقیده ای می توان رابطه های گوناگون و حتی متضادبا هم داشت .

ولی مفهوم " تساوی ایمانی" و "تساوی پیروی از یک ایدئولوژی "که در آغاز هرنهضتی مردم را فرا می گیرد ،براین خرافه استوار است که با یک دین یا یک ایدئولوژی فقط می توان یک نوع رابطه داشت .بنابراین نتیجه گرفته می شودکه آنانی که به یک دین یا یک ایدئولوژی معتقدند ،با هم مساوی هستند .یک آخوند ،همسان همان مؤمن ضعیف است .یک روشنفکر همسان همان کارگریست که معتقد به مارکسیسم یا سوسیالیسم می باشد .
ولی رابطه افراد درگروهها وطبقات واصناف وملت ها با یک ایدئولوژی ودین وفلسفه ،رابطه های متعدد ومختلفی است .اصطلاح "عینیت دادن خود با عقیده "ایجاد این خرافه را می کندکه رابطه همه با یک عقیده می تواند فقط یکنوع باشد .عینیت دادن خود با هرعقیده ای ،فقط یک ایده آل وطبعا" یک حالت حدی هست که بندرت کسی به آن می رسد .بنابراین روی این حالت ایده آلی حدی نمی توان در واقعیت محاسبه کرد .گمان برده می شود که با یک منفعت مشترک ،فقط به یک شیوه می توانند افراد خود را "عینیت" بدهند .هیچ کسی در واقعیت نمی تواند عینیت که این حالت حدیست با عقیده اش داشته باشد (همین حالت را امروز آگاهبود طبقاتی می نامند) از این روصدها گونه رابطه های متفاوت با یک عقیده ایجاد می شود .تساوی ایمانی ،روپوش " تفاوت رابطه های گوناگون افراد وگروهها "به یک عقیده یا ایده آل یا منفعت مشترک "می گردد .
وایمان به این خرافه (تساوی ایمانی) سبب می شودکه قدرتجوئی ومنفعت جوئی و ....طبقات یا گروهها یا افرادی را برای سایر معتقدان تاریک سازد .یک آخوند با تبلیغ همین تساوی ایمانی ،بنیاد قدرت خود را می گذارد .یک روشنفکر با تبلیغ همین تساوی اعتقادی ،بنیاد رهبری خود را پی می ریزد .یک بازرگان با تبلیغ همین تساوی ایمانی واعتقادی ، تأمین منافع مادی خود را می کنند .
این است که یک دین یا یک ایدئولوژی یا یک فلسفه ،مخصوص ومنحصر به یک گروه یا طبقه خاص نیست .درست یک ایدئولوژی مشترک ،برای تأمین منافع یا قدرت یا حیثیت مناسب تر است .کسی یا گروهی یا طبقه ای که دنبال تحقق هدف ومنفعت وایده آلش می رود ،اگر دیگران آن آشکارا بدانند ، ایستادگی بیشتری می کنند واو را از رسیدن به آن باز می دارند .
حتی اگر یک دین یا ایدئولوژی یا فلسفه در آغاز نیز برای گروهی یا طبقه ای

خاص (برای کارگران ،برای مردم وخلق ...) ایجاد شده باشدولی به محض که جذابیت شدید اجتماعی پیدا کند ،هرفردی ،هرگروهی ،هرصنفی ،هرطبقه ای ، هر لایه ای خواهد خواست از این " اعتبار وجذابیت عمومی" اش برای پوشانیدن منافع خصوصی خود استفاده ببرد واین عمل حتما "نباید آگاهبودانه باشد .

مؤمن ،همیشه امتیاز دارد

پست ترین فرد مؤمن (به دین یا ایدئولوژی) به اندازه کافی احساس امتیاز را ارضاء می کند .مثلا" خلق مسلمان (طبقه عامه مؤمنان) همیشه ممتاز از کافر ومرتد ومشرک ومنافق است .از این رو عامه خلق مسلمان همیشه بدان رانده می شودکه این احساس امتیاز خود را درمقابل کفار (دارندگان عقاید دیگر غیر از سلام) ومنافقان (همعقیدگانی که عقیده کافی یا ظاهری دارند) زنده نگاه دارد واز آن کام بگیرد ،تا درمقابل " امتیازات طبقه آخوند" وبی امتیازی زندگی در اثر تساوی ایمانی ،حساس نباشد .
خلق مؤمن (که اکثریت طبقه پائین را تشکیل می دهد) حداقل هرچند یک بار احتیاج به این " جشن کامگیری از احساس امتیاز نسبت به کفار و منافقان ومرتدان "دارند .
درایمان به هرحقیقتی ،دوجریان متضاد به هم می پیوندند .یکی آنکه حقیقت باید مؤمن خود را ممتاز از همه بسازد .دیگرآنکه همه مؤمنان به یک حقیقت ،به یک اندازه ممتاز ساخته می شوندوجامعه ای که همه با هم ممتاز شدند ،هیچ امتیاز از همدیگر ندارند (تساوی ایمانی) ولی به وعده ای که حقیقت برامتیاز بخشیدن به مؤمن می دهد باید وفا شود .بنابراین تساوی ایمانی والتهاب امتیاز یافتن از حقیقت ،سبب می شودکه احساس امتیاز خود را با کسانی یا گروهی که خارج از جامعه اند وقرار دارند ارضاء کنند . از این رو هردین وایدئولوژی برای ارضاء یک جامعه بزرگ مؤمنان خود ، احتیاج به حداقلی از اقلیت های عقیدتی دیگر در جامعه دارد ،واگر این اقلیت ها را به کل از جامعه خود بیرون براندویا نابود سازد ،باید باشدت درپی کشف صید منافقان داخلی (تجدیدنظرطلبان داخلی) برود چون عامه خلق مؤمن ،در اثر تساوی ایمانی ،نمی توانند" احساس والتهاب امتیاز

از حقیقت عقیده‌اش" را در درون جامعه ارضاء کند. اگر این امکان ارضاء نسبت به کفار و منافقان و مرتدان نباشد بلافاصله خلق مؤمن حساسیت شدید درمقابل "امتیازات طبقه آخوند" پیدا می کند و برضد "امتیازات اجتماعی و سیاسی و دینی آخوندها" قیام می کند. از این رو ارضاء احساس امتیاز خلق مؤمن (با فشاری که تساوی ایمانی به آنها وارد می سازد) احتیاج ضروری به "جهاد با کفار" را، با جهاد با منافقان و مرتدان دارد تا در غلبه بر آنها امکان تازه برای ابراز و تحقق "امتیاز جوئی حقیقت خود" داشته باشد. در جهاد، همیشه مؤمن با کسی روبرو می شود که پست تر و بی ارزش تر از خود اوست. و اگر کسی در جامعه، مردم را از این دوگونه جهاد باز دارد، خواه ناخواه مبارزه برضد خود آخوندها (یا طبقه ممتاز دیگر داخل جامعه) شروع خواهد شد.

تاءویل به‌جای تعریف

پاسخ سئوال "این چیست؟"، "آن پدیده یا واقعیت چیست؟"، یک "تعریف" است. ما با این سئوال، مشتاق به یافتن "جواب واحد و فراگیر و نهائی" هستیم. خود همین "سئوال تعریفی"، ما را به انتظار غلطی وامی دارد، و همین انتظار و اشتیاق سبب می شود که در برخورد با هر جوابی، و نومید شدن از نیافتن تعریف (جوابی واحد و فراگیر و نهائی)، بر شدت اشتیاق و انتظار بیافزاید تا در پی جستن "تعریفی دیگر" بیافتیم. بالاخره همین انتظار مداوم، به ما این ایمان را می دهد که هرچیزی، تعریفی دارد. هر واقعیتی و وجودی را می توان تقلیل به "معرفتی" داد.
هر واقعیتی، مساوی با معرفتی واحد و فراگیر و نهائی است، یعنی عین معرفتی است.
و همین سئوال "این چیست؟" بیان یک انتظار غلط ماست که در جستن جواب آن، کم کم تبدیل به این ایمان می شود که، هر واقعیتی را می توان کاملا" در معرفتی حل کرد، یا از معرفتی، جذب کرد و فهمید در حالی که این سئوال دیگر، ارجحیت دارد که بپرسیم "یک واقعیت را چطورها می توان تاءویل کرد؟" "این چیز یا پدیده، چه تاءویلهائی دارد؟".
یک واقعیت را نمی توان فقط یکنوع تاویل کرد، و هیچ تاءویلی از واقعیت، نمی تواند عین واقعیت باشد. (آنچه را ما درباره عدل و آزادی

و تساوی و ... می گوئیم، تاءویلی از واقعیت است نه تعریفی از آن) همچنین از جمع‌آوری و ترکیب تاءویلهای مختلف یک واقعیت، نمی توان تعریف آن واقعیت را استخراج کرد.
پدیده‌های انسانی و اجتماعی و سیاسی، فقط قابل تاءویلند نه قابل تعریف (تاءویل کردنی هستند نه تعریف کردنی). تئوریهای اجتماعی و روانی و سیاسی، فقط یک تاءویل هستند و تاءویل، رد کردنی نیست. یک تاءویل، هیچگاه به خودی خود کافی نیست و برای عدم کفایتش، احتیاج به رد کردن و طرد کردن آن نیست. در تاءویل، مسئله اساسی این است که تا چه کمیتی و با چه کیفیتی این تاءویل به این یا آن واقعیت (یا مجموعه از واقعیت‌ها) نزدیکتر است و در چه دامنه‌ای، این تاءویل از آن واقعیت یا مجموعه واقعیت، دورتر می شود، و در چه دامنه‌ای، همان واقعیت را می پوشاند، و در چه دامنه‌ای واقعیت را بزرگ یا کوچک می سازد. مثلا" پرسیدن این که قدرت چیست؟ آزادی چیست؟ تساوی و عدالت چیست؟ انسان چیست؟ از ریشه غلط است. فقط می توانیم بپرسیم که قدرت یا آزادی یا عدالت یا انسان یا تاریخ یا جامعه یا اقتصاد را چندگونه می توان تاءویل کرد و چه تاءویلهائی از قدرت و آزادی و عدالت و انسان و تاریخ و جامعه و اقتصاد، تا چه اندازه و در کجا برای ما یا دیگری سودمند و تا چه اندازه و از کجا به بعد همان تاءویل برای ما یا دیگری زیان‌آور است.

روشنفکر و شخصیت

رشد عقل و حافظه و تیزهوشی و سواد و دانائی، عوامل تعیین کننده شخصیت نیستند. تربیت سوائق و عواطف، و مقدار و نحوه سلطه بر آنها، یا حفظ تعادل خود علیرغم تلاطم هیجانات سوائق و عواطف، زیر جاذبه‌های منافع مختلف که نمودار می شوند و استوار ماندن در این موقعیت‌ها، شخصیت است. این تصمیم یک شخصیت است که در جامعه عمیق‌تر و وسیع‌تر تاءثیر می‌کند تا فکر یک متفکر یا روشنفکر که بیشتر به رشد قوای فکری خود پرداخته است و بی نهایت در این زمینه پیش رفته، ولی درمقابل سوائق و عواطف و هیجانات و امیالش، به کلی درمانده و ناتوان است، و در واقع یا فاقد هرگونه شخصیتی یا واجد شخصیت بسیار ناچیزیست.
و سیاست که دامنه قدرت است (دامنه تصمیم‌گیری و نفوذ بخشیدن به تصمیمات

ا ست)ا حتیا ج بیشتربه‌شخصیت ها دا ردتا به‌تحصیل کردگا ن وروشنفکـرا ن وا هل فضل وقلم .
قبول " یک فکر" ا زیک "شخصیت " ،پذیرش یک فکردرمغزنیست بلکـــه "گرفتن یک تصمیم‌با ا وست "ویک را بطه‌قدرتیست نه‌یک ا نتقال‌فکری .

چرا نهضت ها ی ا رتجا عی ؟

ا نسا ن درا نقلاب علیه‌یک نظم‌ا جتما عی ویک نظم‌سیا سی ،ووا ژگـــون ساختن آ ن ،بعدا زخوا بیدن تب ا نقلاب ،به‌یا د"آ ن چیزها ئی می ا فتدکـه درنظم‌سیا سی وا جتما عی گذشته ،گم‌کرده "و"آ ن چیزها ئی که‌ا وراآن‌نظم ، می آ زرده‌ا ندوعذا ب می دا ده‌ا ند ،که‌به‌خا طرآ نها دست به ا نقـلاب زده " فرا موش می سا زد .ا نسا ن ،عذا بها وعلت عذا بها ی گذشته‌خــودرا زوداز آگا هبودخودبیرون می را ند ،ولی شا دیها وعلت شا دیها ی گذشته‌خــودرا همیشه‌درآگا هبودخودنگا ه‌می دا رد .همیشه‌جنبش ها ی ا رتجا عی درتا ریخ ، برا سا س ا ین ا ختلاف عکس ا لـعمل حا فظه‌درمقا بل عذا ب وشا دی تـغذیـــه می شود .

حقیقت ،ا نسا ن را ا سیرمی سا زد

تفا وت حقیقت وفکرآ نست که‌حقیقت ،ا نسا ن را سیـر می کندوفکر،ا نسا ن را گرسنه‌می سا زد .
آ نکه‌یک حقیقت را می خوردبرا ی همه‌عمرسیرمی شودوآ نکه‌هزا ران فکـــررا می خوردوهضم‌می کندبیشتر ا زپیش‌گرسنه‌می شود .ا ین ا ست که‌کسی که‌بـه حقیقت رسید ،آ را مش می یا بدوهمیشه‌مطمئن ورا ضی هست ،ولی آ نکه‌دنبا ل فلسفه‌رفت ،همیشه‌نا را حت ونا را ضی وفا قدا طمینا ن وطبعا "همیشه‌متحرک وفعا ل ا ست .فلسفه‌ا ی که‌ا نسا ن را را ضی ورا حت ومطمئن می سا زد ،بیـش ا زحددرخود ،"حقیقت "دا رد .فلسفه‌ها وتئوریها وا یدئولوژیها ئی کـــه حقیقت دا رند ،جا یگزین دین می شوندتا هما ن نقشی راکه‌دین دا شتـــه ، با زی کنندوا نسا ن را سیر وآ را م‌ورا ضی سا زند .
وقتی درفلسفه‌ا ی وا قعی تا ٔ مل کنید ،گرسنه‌تربه‌ا فکا روتفکرخوا هیـــد شد .ا گرچنین نبود ،آ ن فلسفه ،فقط دینی ا ست که‌نقا ب عقل بـه‌چهـــره زده‌ا ست .

نفی ا نسا نیت ا ز روا بط ا نسا نی

کسیکه‌به‌ما خدمت می کندبه‌ما مشتبه‌می شودکه‌ا و"نوکر"ما ست وما "آقا ی" ا وهستیم .وا ین حا لت نشا ن می دهدکه‌ما ،ا رزش ومعنا ی خدمت رانمی‌فهمیم . خدمت دیگری به‌ما ،برعکس آ نچه‌می ا نگا ریم ،حیثیت وقدرت ما را نسبـــت به‌ا وبا لانمی برد ،بلکه‌ا نسا نیت دیگری را نشا ن می دهد .ولی وقتی ما ا ز ا ین آ ما دگی دیگری برا ی خدمت به‌خود ،سوء ا ستفا ده‌کردیم ،به‌جـــا ی شنا ختن ا نسا نیت ا و ،حیثیت وقدرت ا جتما عی خودرا نسبت به‌ا وبا لاتـــر می بریم‌تا نشا ن دهیم‌که‌ا وموظف ومکلف ا ست که‌ا ین عمل را ا نجا م‌دهـــد چون ما برتریم وا وپست تر .ا زا ین رو ا و"خدمتی"به‌ما نمی کند ،بلکـــه "شغلش " ا ین کا را ست .پست تربرا ی برترکا رمی کند .
با با لابردن حیثیت وقدرت خود ،"خدمت " را ا زمعنا ی ا خلاقی ا ش خا لــی می سا زیم‌وتبدیل به یک کا رخا لص سیا سی یا ا قتصا دی می کنیم .
ا ویا کا رسیا سی ا نجا م‌می دهدچون من حیثیت یا قدرت ا جتما عی بیشتـــر دا رم .پس درا ین کا رش درا زاء آ ن ،می خوا هددرمسئله‌ا ی ا زقدرت‌وحیثیت من ،ا مکا ن بهره‌وری دا شته‌با شد .ویا ا ینکه‌ا وکا را قتصا دی ا نجـــام می دهدچون من ما لک وثروتمندوصا حب کا رویا مدیرکا رهستم پس درا یـن کا رش‌درا زا ی آ ن،مزدوپا دا ش وترفیع ما لی می خوا هد .
درهردوصورت یا تا بعیت سیا سی ا زمن دا ردیا تا بعیت ا قتصا دی.پس مـــا روا بط ا خلاقی خودرا درعمل ،با دیگری حتی ا لمقدورمی کا هیم .دیگـــری، هیچگونه‌ا مکا ن خدمت کردن به‌ما را ندا رد . هیچ گونه‌کا را خلاقی یا عمـل ا خلاقی برا ی ما نمی توا ندا نجا م‌بدهد .درهیچ عملش ،ذره‌ا ی ا زا خـــلاق نیست .عملش ،سرا سریا ا قتصا دیست یا سیا سی ودرهیچ کا را قتصـــا دی و سیا سی ،موء لفه‌ا ی ا زعمل ا خلاقی وجودندا رد .کسیکه‌به‌ما خدمت می کنـد ، ا رزش وا رج ا نسا نی خوا هدیا فت وما که‌قدرت تحمل " برتری ا خلاقـــی دیگری "را برخودندا ریم ،چون خودقا درنیستیم‌ا ین گونه‌حا ئزبرتـــری ا خلاقی بشویم ،می کوشیم‌ا ین فرصت را ا زا وبگیریم .
بدینسا ن که‌می گوئیم‌درجا معه‌فقط دونوع برتری وجوددا رد : ا قتصـا دی یا سیا سی وهیچ ا نسا نی ا مکا ن برتری ا خلاقی به‌دیگری ندا رد .ا ینکه‌هر کس به‌مردم بیشترخدمت کند ، برترا زهمه‌ا ست ،یک حرف مفت ا ســـت . خدمت ، دروغ وریا کا ری وحیله‌ا ست .هیچ کس نمی توا ندخدمت به‌جا معـه

یا به‌دیگری کند. او هرکاری می کند یا غرض سیاسی دارد یا غرض اقتصادی.
از این رو" ظن نسبت به‌خدمت "به‌حد اعلای خود رسیده است. ما نمی توانیم دیگر باور کنیم که انسانی، اساسا" قادر به‌خدمت است.
انسان فقط با غرضهای سیاسی و اقتصادی کار می کند و تعبیر کار خود به خدمت، فقط برای کلاهبرداری است. هیچ انسانی قادر به‌کردن عمل اخلاقی نیست. اخلاق، همه‌اش دروغ است.

انطباق دادن دو مجموعه از اصطلاحات

متفکران و نویسندگان و اصلاح گران اجتماعی درگذشته، مجموعه اصطلاحات کمتری در دسترس داشته اند. ولی ما امروزه با "مجموعه اصطلاحات وسیع تری "می اندیشیم، طبعا" می توانیم طیف وسیع تری به‌تمایز افکار و احساسات و عواطف خود بدهیم، و تنوع افکار و احساسات و عواطف روشن تر و مشخص تر و متمایزتر و بیشتر می گردد. وقتی ما با چنین طیفی که افکار و احساسات و عواطف ما پیدا کرده، به‌سراغ آن متفکران و نویسندگان و مصلحان اجتماعی می رویم و می خواهیم جملات و افکار و اصطلاحات آنها را به‌کار ببریم، درخطر قرار داریم که از آنها معانیئی بفهمیم که در آن" مجموعه محدودتر اصطلاحات " قابل جوابگوئی روشن و مشخص نیست. همیشه تاءویلی که ما از افکار و احساسات آنها می کنیم، تحمیل "مجموعه وسیع اصطلاحات" (طیف ثروتمندتر افکار و احساسات و عواطف)به "مجموعه تنگ اصطلاحات" (طیف فقیرانه‌تر از افکار و احساسات)هست. ما دقیق تر و بیشتر را از آن می پرسیم که آنها می توانند پاسخ بگویند.
ما بیش از آن می خواهیم که آنها دارند. تلاش برای انطباق دادن این دو (ما فقط با انطباق دادن مجموعه اصطلاحات خود به مجموعه اصطلاحات آنها، می توانیم آنها را بفهمیم)سبب می شود که هر اصطلاحی در این مجموعه تنگ تر، شامل محتویات بیشتری به عبارت بهتر شامل "امکان بیشتر محتویات " می گردد.
هر اصطلاحی از این مجموعه اصطلاحات تنگ تر، باید دربرگیرنده پدیده ها و اتفاقات و تجربیات و احساسات و افکاری باشد که درمجموعه وسیع تر اصطلاحات، قرار دارند.
درواقع، هرچه مجموعه اصطلاحات، وسیع ترشود، هراصطلاحی از مجموعه محدود

اصطلاحات گذشتگان، به‌تبع پرمعناتر، دامنه دارتر و طبعا" به همان نسبت " توخالی تر" می شود، چون امکانات محتویات بیشتر می گردد و اصطلاحی می شود که دیگر دقت و صراحت و روشنی معنا ندارد.
آن اصطلاح (از مجموعه محدود اصطلاحات)را می توان و می باید در موارد متعدد و مختلفی به‌کار برد که درتفکر ما برای هرمورد آن، اصطلاحی خاص موجود هست. از این رو به‌نظر می آید که آن اصطلاح گذشته، ثروتمندتر و پر معناتر است، ولی درواقعیت مبهم تر و مه آلوده تر و نامشخص تر است و کاربردش، موجب مشتبه‌سازی های بیشتر می گردد. ولی از آنجا که این اصطلاحات از مجموعه محدود اصطلاحات، معتبرتر و مقدس ترند، کسانی که منافع وقدرت خود را می خواهند تاءمین کنند آن منافع وقدرتخواهی ها را آسانتر می توانند درزیر آن اصطلاحات بپوشانند، و با این مشتبه‌سازی، هم‌بهتر تاءمین منافع خود را می کنند (بدون آنکه دیگران متوجه آن شوند و یا آگاهبود از آن پیدا کنند)وهم درعمل انعطاف پذیرند. چون هر اصطلاحی از آن مجموعه، ثروتمندتر و پرمعناتر (یعنی امکانات تاءویل و تغییر تصمیم ونوسان تصمیم)بیشتر دارد. مسئله تاءویل و تفسیر قرآن یا انجیل یا آثار مارکس همیشه تقابل وتصادم دو مجموعه از اصطلاحات است.

نقطـــه نظـــر

هرکسی از نقطه‌ای، همه‌دنیا را می بیند (نظر به‌واقعیات می اندازد). نگاه، همیشه از یک نقطه است. و هیچ بینشی این ماهیت نقطه‌ای خود را از دست نمی دهد. با آنکه هرکسی همه دنیا و واقعیات را از این نظر نقطه‌ای خود می گنجاند، برای آنکه دیگران با او توافق هم پیدا کنند، می کوشد که دیگران هم از "نقطه نظر" او به‌واقعیات بنگرند.
اگر هرکسی تنها به این اندازه قناعت کند که دیگری، گاه گاه از نقطه نظر او هم به‌دنیا و واقعیات بنگرد، این حق انسانی او ست ولی هرکس برضد این حق خود، می کوشد تا دیگران "همیشه" از نقطه نظر او به‌واقعیات بنگرند. این دیگر حق او نیست بلکه تجاوز به‌حق دیگران به‌داشتن نقطه نظر خودشان هست.
چنین خواستی، تلاش به‌ورزیدن استبداد است و برضد خواست تفاهم با دیگران است و فقط برای آنست که دنیا، فقط از یک دید، فهمیده و تجربه شود. و هر

کس دما زحقیقت می زند ،ومی خوا هدکه همه مردمفقط ا زهما ن نقطه‌نظر وا حد ا و ،وا قعیا ت را بفهمندوتجربه‌کنند ،وا ین حق وقدرت را ا زدیگرا ن سلب می کندکه‌دیگرا ن ا زنقطه‌نظرخود دنیا را ببینند .بدینسان، دا شتن نقطه‌نظرخودرا با ا ین ا دعا ،شوموشرونگ آ میزوبی ا رزش می سا زد .بعدا ز ا ین ،همه‌ا زدیدن ا زنقطه‌نظرخود ،ترس وشرمدا رند ،ومی کوشندتا ا زآن نقطه‌نظرببینندتا وا قع بین یا حقیقت بین یا عینی بین خوا نده‌بشوند. ا زا ین به‌بعدهمه می کوشندبجا ی نظرا زنقطه‌خود ،ا زنقطه‌نظرخدا ،یاطبیعت یا عینیت یا . . . .همه‌وا قعیا ت را ببینند ،ولی فرا موش می کنندکه‌ا ینها نیزهمه‌یک نقطه نظرند .ما ا زهرجا که‌بنگریم ،ا زیک نقطه‌می بینیم‌ولو آ ن نقطه ،نقطه‌نظرخودما نبا شد .خود ،عیبی ندا ردکه‌دیدن ا زنقطه‌نظرا وعیب با شد .ا ین بستگی به‌بزرگی وکوچکی ،وسعت وتنگی،علووحقا رت خود دارد که‌کیفیت وکمیت ا رزش نظر را معین می سا زدنه‌خود ،به‌خودی خودش .

مسئله‌ا سا سی ا ین ا ست که‌ا نسا ن درجا معه ،همه‌وا قعیا ت را فقط ا زنقطه نظرخودنبیندونکوشدکه‌نقطه‌نظرخودرا حقیقت یا عینی یا علمی یا مقدس سا زد .مسئله‌ا ین نیست که‌ما نقطه‌ا ی بیا بیم‌که" وراء همه‌ا نسا نها و فوق همه‌ا نسا نها "قرا ردا شته‌با شد ،بلکه‌ما با یدا ز"نقطه‌نظرها ی بسیا ری ا زا نسا نها " یک وا قعیت را ببینیم‌وبه‌ا ین نظرها ،ا رزش بدهیم‌وحق و قدرت هرنقطه‌نظری را بشنا سیم .

دیدن ،همیشه‌ا زیک نقطه‌ا ست .حقیقت وعینی نگری ووا قعیت گرا ئی و آگا هبودطبقا تی نیزیک نقطه‌نظرا ست ولی ا نسا ن می توا ندبا سرعت ا ز نقطه‌نظری به‌نقطه‌نظری دیگربشتا بدوهمیشه‌خودرا دریک نقطه‌نظر ،زندانی نسا زد .با یدکا ری کردکه‌برا ی همه‌ا نسا نها "ا زیک نقطه‌نظردیدن"یکنوع "عذا ب درزندا ن فکروروا ن ومعرفت "گردد .ا نسا ن هرچه‌به‌حیوان‌نزدیکتر ا ست " دوا م ا زیک نقطه‌نظردیدن " ا یجا دا حسا س بودن دربهشت را می کند .

ا ین حیوا ن ا ست که‌نمی توا ندجزا زیک نقطه‌نظرببیندوهیچگا ه‌آگا هبود آنرا ندا ردکه‌ا وا زیک نقطه‌نظرمی بیند .بدینسا ن " دیدن همه‌وا قعیا ت ا زنقطه‌نظرمنفعت ما " و" دیدن همه‌وا قعیا ت ا زنقطه‌نظردین وایدئولوژی ما " نشا ن آ نست که‌ما هنوزخیلی نزدیک به‌حیوا ن هستیم .

سا ئقه‌ا ی که‌درحیوا ن فقط با یک چیز ،ا رضاء می شود ،به‌دشواری می‌توان چیزی جا یگزین آ ن سا خت، یا ا ینکه‌ا ین ا مکا ن جا نشین شدن چیزی دیگر درا رضاء بسیا رمحدودا ست .درا نسا ن بتدریج درسیرتا ریخ ،ا مکا نا ت ا رضاء هرسا ئقه‌ا ش ا فزوده‌شده‌ا ست .شا یددرآ غا ز ،پیدا یش ا مکا ن تازه برا ی ا رضاء ،فقط حکم"جا نشین "دا شته‌با شدونبودن ا مکا ن ا ولیه‌را تا ا ندا زه‌ا ی جبرا ن کندولی هیچگا ه‌نتوا ندجا یگزین آ ن بشودوبدین سان ا یجا دمحرومیت کند .ولی همین چیزی که‌حکم شیئی مطلوب آ غا زین را ندا شته ،بعدا زمدتی،ا زجمله‌آ لترنا تیوها ی ا رضاء هما ن سا ئقه می گردد .

درواقع ،یک سا ئقه‌ا نسا ن ،تنها یک منفعت ندا رد ،بلکه‌منفعت ها ی مختلفی می توا نندهما ن سا ئقه‌را ا رضاء کنند .طبعا "هرسا ئقه‌ا ی ا زا نسا ن،درسیر تا ریخ وتحولات فرهنگ وصنعت ، نا مطمئن ترولی آزا دترمی گردد .ا ما " آزا دی سا ئقه "ا ین نیست که‌یک سا ئقه ،به‌کلی ا حتیا ج به‌ا رضاءازچیزی یا منا فعی ندا شته‌با شدیا آ نکه‌آ ن سا ئقه ،به‌تما می سرکوبیده‌بشود ،بلکه "آزا دی سا ئقه "ا ین ا ست که‌هرسا ئقه‌ا ی،"فرصت ها ی مختلف " برا ی ارضاء دا رد .منا فع‌مختلف ،می توا نندجوا بگوی هما ن یک سا ئقه‌با شندوا ز چیزها ی مختلف می توا ندا رضاء گردد .و ا ینکه‌ا زهرکدا م ا زآ نها ،چقدرو چگونه‌ا رضاء می شود ،بسته‌به‌شرا ئط مختلف وتحولات روا نی وفرهنگی و مقطع تا ریخی دا رد .

هرسا ئقه‌ا ی درا ثرپیدا یش ا ین طیف ا نتخا ب ،دیگریک را ست ومطمئن و بی دردسرنمی توا ندا رضاء گرددوا حتیا ج به‌تجربه‌وترددومقا یسه‌دا رد طبعا " همیشه‌با ا حسا س محرومیت همرا هست .

هرسا ئقه‌ا ی درکوشش برا ی ا رضاء خودا زیکی ا زآ ن ا مکا نا ت ،همیشه‌درا و ا ین ا حتما ل را با قی می گذا ردکه‌شا یدتلاش برا ی ا رضاء خودا زا مکا نا ت دیگر ،بهتروکا ملترورضا یت بخش تربا شدوهمین ا حتما ل،ا یجا ب ا حسا س محرومیت می کندنه‌ا ینکه‌ما درسیرا خلاق وفرهنگ ودین ،ا زسوا ئق خود روزبروز بیشترفا صله‌بگیریم‌وکمترتا بع سوا ئق خودبشویم ،بلکه‌سوا ئق ما دربرخوردبا ا مکا نا ت بیشترا رضا ئشا ن ،پیچیدگی ها ی بیشترو نا راحتی ها ی بیشترولی همزما ن با آ ن ،تنوع وطیف ا رضاء پیدا می کنند وبرکیفیت ا رضاء خودمی ا فزا یدوهمیشه "ا مکا ن ا رضاء ا زشیوه‌ا رضاء ا ولیه

طبیعی ما " باقی می ماند. اخلاق و دین، به هیچ وجه با طرد سوائق و نفرت از آنها و تحقیر آنها نمی توانند مسئله " آزادی از سوائق " را حل کنند. مسئله، اساسا "مسئله آزادی از سوائق نیست، بلکه مسئله " آزادی در سوائق است. همین که یک سائقه، امکانات و آلترناتیوهای بیشتر برای ارضاء پیدا کرد آزادتر می شود ولی آن سائقه بایددر یکی از این شکلها ارضاء گردد. مثلا" سائقه ای که در دامنه زندگانی حیوانی در آغاز، فقط امکان ارضاء جنسی برای او کفایت می کرد، کم کم امکانات ارضاء دیگر می یابد.
"عشق به خدا"، "عشق به ایده آلهای مختلف"، "عشق به جامعه"، "عشق به انسانیت"...... امکانات تازه ارضاء همان سائقه واحد می گردند. یک سائقه که در طبیعت، وحدت، وطبعا "تنگی در امکان ارضاء داشت (آن سائقه به یک نحوه ارضاء پابست بود) حالا شیوه های مختلف ارضاء پیدا می کند و دیگر پای بند به آن یک نوع ارضاء طبیعی و فطری نیست.
ارضاء یک سائقه، به خودی خود مسئله می شود و برای ارضاء همان یک سائقه، کشمکش انتخاب میان امکانات، و سنجیدن کیفیت و کمیت هر نوع ارضاء و ترجیح دادن موقت یکی به دیگر و تغییر مجدد آن ترجیح، پریشانی و نابسامانی و همچنین آزادی در آن سائقه پدید می آورد. ترجیح یکی فرصت ارضاء به فرصت دیگر ارضاء، در یک دوره یا موقعیت خاص، سبب یک نوع محرومیت و یک نوع ارضاء (با هم) می گردد ولی در موقعیت دیگر، ترجیح ارضاء دومی به ارضاء اولی، نوعی دیگر ارضاء و نوعی دیگر محرومیت ایجاد می کند. و نوسان میان انواع ممکن ارضاء، تنش های درونی در داخل خود آن سائقه ایجاد می کند.
این است که یک سائقه ما، تنها پابند مطلق و انحصاری "منفعت اقتصادی" یا "منفعت سیاسی "...نیست. سائقه ای که در انسان که فقط از منفعت سیاسی (قدرت) ارضاء گردد، وجود ندارد. همانطور سائقه ای که در انسان کاملا" از "تجربیات دینی" یا "تجربیات جنسی" ارضاء گردد، وجود ندارد. اینکه گفته می شود "سودخواهی" یا "قدرت خواهی"....غالبا "برا این خرافه بدیهی استوار است که سائقه ای واحد وجود دارد که فقط سود یا فقط قدرت دین یا فقط جنس می خواهد و غیر از آن هیچ نمی خواهد و با هیچ چیز دیگر که جانشین این سود یا قدرت یا جنس گردد فقط حکم جانشین و جبران دارد

و ارضاء واقعی و طبیعی و اصلی نیست.
این خرافه، سراسر اشتباه است. اغلب تئوریهای محرومیت براساس این خرافه بنا شده است. تئوری مارکس که براساس " محرومیت اقتصادی" است وتئوری فروید که براساس "محرومیت جنسی "است فقط با قبول همین خرافه اعتبار دارد. وفطرت در قرآن عبارت از نوعی از همین سائقه تک منفعت دینی است. سائقه ایست که فقط در دین اسلام می تواند ارضاء گردد و دور افتادن از آن "محرومیت دینی "ایجاد می کند.

بن بست سودخواهی

برای کسیکه طبق مزد و سودخواهی، زندگی می کند، فقط عملی را می کند که سود و بالاخره "بیشترین ارزش "را دارد. و درنهایت علاقه به دریافت "برترین ارزش "دارد. و معمولا" آنچه برترین ارزش را دارد، همان "خود" است. از این رو با " خودفروشی "است که بیشترین قیمت را دریافت می دارد. آنکه طالب "بیشترین سود برای خود" است، آنقدر علاقه به سود پیدا می کند، و تمرکز و التهاب در سودخواهی پیدا می کند، که "خود" را فراموش می سازد و بالاخره با تمرکز دادن التهاب و هیجان خود در سود، خود را در سودخواهی غرق وحل می کند. خود را می فروشد تا بیشترین سود و برترین ارزش را داشته باشد.
تقلیل زندگانی انسانی به زندگانی اقتصادی، چیزی جز تقلیل همه سوائق و خواستها به "سودخواهی" نیست. وچون سودخواهی، بزرگترین و شدیدترین سائقه و التهاب انسان می شود، پس در نقطه نهائی، "سود برای خود" نخواهد بود بلکه " خود برای سود" خواهد شد. و این جا به جائی وسیله به هدف و هدف بوسیله، در هر نوع التهاب و هیجانی صورت می بندد، هیجان برای تحقق هر ایده آلی (که هدف است) سبب جا به جا شدن هدف (ایده آل) به وسیله می گردد. و این جا به جا شدگی چنان با سرعت و ناخودآگاه صورت می گیرد که بزرگترین آرمان خواهان متوجه آن نمی شوند که ایده آل خود را وسیله ساخته اند و وسیله اشان، بی خبر از آن ها، هدف شده است.
این دیالکتیک هدف (ایده آل) و وسیله، جزو ماهیت مفهوم هدف و وسیله است. هیچ هدفی نیست که بتوان از وسیله جدا ساخت و هیچ هدفی نیست که در تحققش (و عشق به تحققش) خطر استحاله به وسیله نداشته باشد. و انقلاب

که همیشه " التهاب وهیجان بی حد برای تحقق دادن ایده آل" استه همیشه
با این خطرروبروست .و "التهاب برای سودخواهی" ،عنصراساسی وضروری
انسان اقتصادی ــ صنعتی است .رسیدن بهسودخود ،نهتنها سائقه عــادی
بلکهالتهاب انسان اقتصادی ــ صنعتی می گردد .وبدین ترتیب خــود
فروشی است کهبالاخرهارضاء اوج سودخواهی(غرق شدگی درخواستن برترین
ارزش وبیشترین سود)را می کند .او ،درهرعملش وکارش ،خودش را خواهــد
فروخت .انسان ،هیچگاهنمی تواندعملش را ولوبسیارکوچک وموقــت ،از
خودش جدا کند .هروقت وهرکجا کهکوچکترین عمل یا کارش را بفروشد (ومـزد
وپاداشش را بخواهد)،خودرا نیزفروختهاست .اومزدآن کاروپاداشآن عمل
را نمی گیردبلکهقیمت خودرا درآن کاروعمل می گیرد .عمل وکــــاررا
نمی توان با معیارتنهای"ارزش وسود"سنجید ،بدون آنکه " خود"را نیــز
با همان معیارارزش وسودسنجید .هیچ عملی نیست کهازاین بهبعد (وقتی
عمل وکارفقط با معیار ارزش وسودسنجیدهشد)درآن ،خودنیزفروختهنشود .
ارزش هرعملی،متناسب ومتناظرومتلازم با "ارزش خود"است .نمی تـــوان
عمل وکاررا فروخت ،و"خود"را نگاهداشت ،وخودرا ازمقولهودامنهســودو
مزدوارزش واقتصادجدا ساخت .دراین جریان،فقط عمل وکار ،یک واقعیــت
اقتصادی نمی شود ،بلکه " خود "نیزیک واقعیت اقتصادی می شود .کــالای
بازار ،نیزیک واقعیت اقتصادیست ولی خودرا تنها دربازارنمی فروشند .
خودی کهیک واقعیت اقتصادی شد ،هم درسیاست وهم درجامعهوهم دراخــلاق
وحقوق وتربیت ،معاملهاقتصادی باآن می شود .
انسان دردین ، هزارهها یک " واقعیت اقتصادی"بودوخدا ،اعمال انسان
را می خرید .انسان،یک چیزخریدنی بود .

انسانها ،روابط میان خودرا معین می سازند

سیاست ،براساس روابط واقعی انسانهای واقعی قرارداردنهبرروابط
"انسان ها باخدا " ،نهبرروابط انسانها بادین وایدئولوژی وایــــده
آلهایشان وازطریق آنها بههمدیگر .اگرروابط میان انسان هـــــا از
ایدهآلی (هدف غائی)معین گردد ،انسان واقعی دیگرسرچشمهومعیــــــن
سازنده ،روابط خودبا انسان های دیگرنیست .هرچهاین هدف غائــــی،
مطلق تروانحصاری ترشود ،روابط میان انسان ها ،کمترازواقعیــــت

انسانی خودشان سرچشمه می گیردوکمتربوسیلهخودآنها معین ساختهمی شود .
روابط هرانسانی با ایدهآلش (هدفش ،کمالش ،غایتش)بایددرسیاســـت
طوری باشدکه همیشهتقدمواقعیت انسان وانسان واقعی برایدهآلش حفظ
گردد ،تا تنظیم روابط میان انسانها ،ازظرف خودانسانها معین گــــردد ،
وهمین کاربنیان حاکمیت انسان است ،ولی اگرروابط انسان با ایدهآلش
درسیاست ،باتقدم ایدهآل برواقعیت (وتابعیت محض واقعیت ازایدهآل)
صورت بگیرد ،تنظیم وسازمان بندی روابط میان انسان ها ،ازحاکمیت
خودآنها خارج می شود .ازاین روهست کهبرای ایجاد "حاکمیت انســــان
واقعی" ،بایدمانع حاکمیت انحصاری یک ایدهآل یا کمال یا یک قــدرت
مطلق وانحصاری کهچنین غایتی را تعیین می کند ،شد .
روابط هرانسانی با انسان دیگر ،موقعی ازخودا وسرچشمه می گیردکهخـود
او ،ایدهآلهای(هدفهای)خودرا بگذارد .ولی بهمحض کهاین ایدهآلهــا و
هدفها را به"یک ایدهآل غائی تبدیل ،وتثبیت کردوابدی ساخت "وازخود
حق تغییرآن را گرفت ،آنگاه ،باآنکه خودرا نیزسرچشمهآن روابط درآغاز
بوده است ،خوددیگر ،قدرت تعیین کنندهروابط خودرا با دیگران ازدست
داده است .این است که "یگانهسازی ایدهآل وهدف وکمال"وتثبیت وابدی
سازی ومطلق سازی آن ،همیشههمراهبا نفی حاکمیت انسان ونفی اصالت
انسان است .
"گذاردن هدف یا ایدهآل یا کمال" ،بایدجریانی مداوم باشد ،تا ایـــــن
حاکمیت واصالت تاءمین گردد .وقتی گذاردن هدف ،یک جریان آگاهبودانه
است ،آن حاکمیت نیزآگاهبودانهاست .
ولی معمولا" ،گذاردن هدف یا ایدهآل یا کمال،دراثرآنکهناآگاهبودانـه
است ،وبهعنوان یک جریان مداوم درک نمی شود ،هدف وایدهآل وکمــال،
بهعنوان " چیزی کهازخودانسان سرچشمهگرفته" درک نمی شود ،بلکـــه
بهعنوان چیزی عینی وماوراء انسانیوماوراء طبیعت ومافوق طبیعــت و
انسان درک می شودوازاین جا بهبعد ، حاکمیت ازانسان سلب می گـرددو
واقعیتی خارج ازاووومافوق اووماوراء دسترس اومی گردد .
هدف ، هرچهدورتروومطلق تروانحصاری تر باشد ،انسان بیشترتعییـــــن
می شودوکمترتعیین می کند .من وقتی برای یک ماهآیندههدفی‌میگذارم،
بعدازگذاردن این هدف وتثبیت آن ،درماهآینده ،ازآن هدف ،تعییـــن

ساخته می شوم‌وتا موقعی که‌آگاهبودآنرا دارم‌که‌آن هدف ازخودمن گذارده شده‌است ازخودم معین ساخته می شوم .دروقت‌گذاردن هدف من،معین سازنده‌روابطم‌بوده‌ام‌ولی بعدا "خودازاده معین سازی،صرفنظرکرده‌ام ولی آگاهبوددائم‌اینکه‌من هدف نامبرده‌را گذارده‌ام‌وقدرت تغییرآنرا دارم‌وحق تغییرآنرا دارم ،هنوزتعیین سازنده‌روابط خودباقی میمانم ولی وقتی این آگاهبودهدف‌گذاری وقدرت وحق تغییرآن ازآگاهبودم محوشدند ،من معین ساخته می شوم .واصالت وحاکمیت خودراازدست می‌دهم. همچنین اگر" چندین هدف "بگذارم ،خواه‌ناخواه تعیین تقدم‌بخشی هر کدام ازآن هدفها وایده‌آلها برهدفها وایده‌آلهای دیگر ،بازدراختیارم می ماندواین نیزیک نوع حق وقدرت معین سازی است ،ولی وقتی‌همه این هدفها ،تقلیل به‌یک ایده‌آل یا هدف غائی (کمال)داده‌شدیاجدول تقدم‌وتاءخرآن هدفها ،برای همیشه‌تثبیت شد ،حق معیّن سازی انسان از بین می رود .بدینسان تعیین یک هدف غائی ومطلق وتوحیدی(مانند عبودیت ازحق یا بی تنش‌سازی جامعه ،یا نفی یکنوع ازخودبیگانگی...) چیزی جزسلب کلیه‌حق وقدرت معین سازی انسان ازخودش نیست .

ازآنجاکه‌گذاردن هدف وایده‌آل وکمال"برای عمل لازمست (چون عمل باید جهت داشته‌باشد)بایدهدفهای کوتاه‌تروبا میان مدت ومتعددومختلف گذاشت ،وحق وقدرت تکرارهدفگذاری را حفظ کردوهمیشه‌به‌خاطرداشت که بزرگترین وبرترین ایده‌آلها ازواقعیت خودانسان سرچشمه‌گرفته‌است، تا سیاست درحاکمیت انسان ها دربیابد .ولی با قبول دین وایدئولوژی، این هدف مطلق وغائی وتوحیدی تعیین می شودوطبعا "خواه‌ناخواه و آگاهبودانه‌یا ناآگاهبودانه ،ازانسان سلب حق وقدرت تعیین روابط خوددرسیاست می گردد .

چگونه حکومت عقل،حکومت جنون می سود

موءثرترین روش رسیدن به‌یک هدف (ایده‌آل)آنست که‌انسان آنرا در یکی ازسوائق بسیارنیرومندوشدیدخودتزریق کند ،وآن سائقه‌را باآن ایده‌آل عینیت بدهد .باوحدت دادن این ایده‌آل باآن سائقه ،آنگاه‌آن سائقه ،همه‌سوائق وعواطف واحساسات وعقل وبالاخره‌تمام‌وجودانسان را درپی خودمی کشدوازجای می کَنَدومی برد .سراسروجودانسان وعواطف و

سوائق دیگرانسان ،چشم بسته‌درپی آن سائقه (وآن ایده‌آل وهدف)براه می افتندودرخدمت آن سائقه‌می جنگند .

درواقع رهبری انسان ازدست ایده‌آل ،که‌ازیک ایده‌عقلی برخواسته است ،خارج می شودوبه‌دست "سائقه‌التهابی" می افتد .وچنین انسانی یا جامعه‌ای ،بدون آنکه‌دیگرباخبرازآن باشد ،همه‌زندگانی اش را به دست یک سائقه‌شدیدخودسپرده‌است .تلاش یا میل ورغبت نهائی برای عینیت دادن ایده‌آل باآن سائقه ،درا ثرایمان به "ضعف ایده‌خودوضعف عقل‌خود" وقوای معقول وسازمان یافته‌خوداست .

معمولا"ایدئولوژیها ،دردوره‌هائی رونق می یابندکه‌ایده‌آل استحاله به‌یک سائقه‌التهابی می یابند .ودرواقع ایده‌وایده‌آل (عقل)به‌سرعت قدرت رهبری خودرادراختیارسائقه‌التهابی می گذارندوازاین به‌بعد هرچنددرظاهر (درآگاهبود) ،عقل وفلسفه‌وعلم ،نقش رهبری را بازی می‌کند ولی درباطن ،سائقه‌ما رهبری اعمال وافکارواحساسات را به‌عهده‌دارد . این استحاله‌ایده‌آل وهدف به‌سائقه ،درحینی که‌تحقق "ایده‌عقلی "را تضمین می کند ،ولی روش تحقق آن ایده‌وساختارآن ایده‌ازسائقه‌معین می گردد .بدینسان تحقق ایده‌ها وایده‌آلها ،دامنه‌حکومت سوائق شدید وقوای غیرعقلی وضدعقلی ما می شوند .برای تحقق دادن ایده‌ها وایده آلهای عقلی ،بایدازعینیت دادن آنها با "سائقه‌های التهابی"پرهیز کرد .

ما بایدازسوائقی استفاده‌ببریم (وآنقدرازاین سوائق استفاده‌ببریم) که‌حاکمیت عقل‌وروشهای عقلی برآن سائقه‌ها ،همیشه‌استواربماند .عشق رسیدن به این ایده‌ها وایده‌آلهای عقلی ،نبایدما رابدان واداردکه به‌فکراستفاده‌ازچنین سائقه‌های التهابی به‌عنوان وسیله‌کاربیفتیم . این سائقه‌ها ،وسیله‌هائی هستندکه‌نیروهای دیوآسا ولی کوردارندکه همه‌چیزراازجای می کنندحتی عقل وایده‌آلهای عقلی را ودرپی خود می برند .ولی ما درموقعی که‌این سائقه‌التهابی ما را تسخیروقبضه‌و احاطه‌کرده‌است آنرا با "عشق خودبه‌ایده‌آل خود ،مشتبه‌می سازیم و می انگاریم‌که‌این ایده‌وایده‌آل عقلی وعلمی وعینی ماست که‌ما را هدایت می کند .آنچه‌برای ما ،حکومت عقل است ،درواقع حکومت جنون است .

فوق واقعیات

احساس علّویت ،پناهگاه انسان است .انسانی که از میان واقعیات می گریزد ،احتیاج به احساس علویت دارد ،می خواهد گاهی "فوق واقعیات فوق جامعه ، فوق دنیا "باشد .احساس علویت ،دردیدن واقعیات از اوج، از دیدگاهی در اوج،حاصل می شود .ما درزندگانی عادی خودهمیشه "گمشده درمیان چیزها " ، "گرفتار واقعیت ها "وپای بندوا سیر روابط مختلف هستیم .احساس علویت ،یک احساس خیالی است که ما درآن لحظه ای از این گمشدگی وگرفتاری واسارت ،می آرامیم وفارغ می شویم .
ما درگرفتاری میان واقعیات ،درپی حالتی هستیم که واقعیات وروابط وپابستگی ها به ما دسترس نداشته باشند .دوراز همه واقعیات وتعلق ها و روابط وفوق آنها باشد . دراین حالت است که این واقعیات وتعلقات وروابط ، دیگردستشان به دامن ما نمی رسد ،یا به عبارت بهترما می انگاریم که دستشان به دامن ما نمی رسد ودیگربرما قدرت ندارند . واقعیات را فقط با قدرت می توان مقابله کرد .هراحساس علویتی ما را می فریبد. جائی ماوراء ومافوق واقعیات که خارج ازواقعیات باشد ،نیست . واقعیات را باید مغلوب خودساخت .

چرا خدا ،تبدیل به اهریمن ساخته می شد؟

دردنیای فکری وعاطفی که همه چیزها درتضاد درک می شد (اهورامزدا درمقابل اهریمن ،خیردرمقابل شر ،عدالت درمقابل ظلم ،مومن در مقابل کافر ،کاپیتالیست درمقابل پرولتر)اگرکسی می خواست "آنچه را تا به حال خیروعدالت وفضیلت انگاشته "بوده است ،ترک کند ، چاره ای جزآن نداشت که آنرا تبدیل به اهریمن یا به شریا به ظلم سازد .دراین افق ،خدائی را که ما اهورامزدا یا الله می خواندیم ،اگربا تصویرما ازخدا همآهنگ نبود ،آنرا اهریمن وشیطان می ساختیم .آنچه دیروزبرای ما عدالت بود ،ولی ناگهان با مفهوم تازه خودازعدالت آنرا نادرست می یافتیم ، بلافاصله همان را ظلم می خواندیم .
ولی دردنیای فکری وعاطفی ما ،دیگربرای ترک کردن یک خدا ،یک مرجع قدرت ،یک ارزش اخلاقی ،یک مفهوم معتبراجتماعي دیروز ،یک نظم معتبر سیاسی دیروز ،احتیاج به "تبدیل کردن آن به قطب تضادش " نداریم.

واساسا " بدان شیوه گذشته ،احتیاج به ترک کردنش نداریم .ما نسبی بودن ویکطرفه بودن وتنگ بودن آن مفهوم وتصویروارزش ونظم را درک می کنیم وفراخورهمان نسبتش ،ارزش آنرا می پذیریم .
این است که "معیار یک اخلاق یا دین یا ایدئولوژی "را سرنگون نمی سازیم وشکل کراهت آمیزمتضادش را به آن نمی دهیم ،وآنچه دیروزخدای ما بوده است ،امروز ،ابلیس ما نمی شود .
عدم قبول ارزش مطلق یک خیریا یک فضیلت یا یک وجودیا مفهومی (مانند خدا وپیغامبران وروح)ما را به آن نمی انگیزاندکه ما آنها را به آخرین حدارزش های منفی بکشانیم وبرعکس سابقه گذشته اشان ،یک ضدارزش مطلق ویک اهریمن ازآنها بسازیم .
عدم قبول ارزش مطلق یک دین یا ایدئولوژی یا فلسفه ،اهریمنی ساختن آن ،یا ضدارزش ساختن آن ،یا باطل ساختن آن ،یا ضدحقیقت ساختن آن نیست .ما فقط آنرا دیگردراین ادعا که حقیقت منحصربه فردرا درخود دارد ، دراینکه حقیقت مطلق وتمام حقیقت است نمی پذیریم ،ولی برای او در طیف ارزشهای انسانی ،جائی قائلیم .

عمل من ،تاء ثیر درسرنوشت جامعه خواهدداشت

مسئله بنیادی هرکسی "رابطه ایست که او باعمالش"دارد .کسیکه ایمان دارد عملش دراطرافیان وجامعه اش وبالاخره درآینده جامعه اش اثردارد ، آنرا مهم می شمارد .با این آگاهی بود ،عملش به کلی تغییرمحتوا وهدف خواهد داد . ولی برعکس آن کسیکه ایمان به تاء ثیر عمل خوددراطرافیان وجامعه اش وتاریخ آینده ندارد ،به عملش بی اعتناء است چون امیدی به عمل خودندارد .
اوازنفوذ وگسترش مکانی وزمانی عمل خود ،ماءیوس است .عمل چنین شخصی متوجه تاءمین اغراض خصوصي خویش است .پرستیدن سودخودهمیشه نشان یاءس ازتاءثیرعمل خودمی باشد .
نفوذ وگسترش عمل درجامعه ودرتاریخ ،به شهرت فرد ،بستگی ندارد .خرافه "تاءثیرعمل به نسبت شهرت فرد" ،سبب می شودکه مردم بیانگارندکه وقتی شهرت ندارند ،هیچ تاءثیری درجامعه وتاریخ نخواهندداشت .ولی عملی، بدون شهرت نیزتاءثیرمی کند .

هرعملی ولوا زبی ا همیت ترین وگمنا مترین فرد ،حتی دردورترین نقاط جا معه ودرسرنوشت جا معه مؤثرا ست .چه جا معه وتا ریخ آنرا بدا ندوبنویسد ویا دکندچه به کل بی خبرا زآن با شد .ا ین چنین ا یما نی ا ست که مسئولیت ا نسا ن را درمقا بل ا عما لش بی نها یت زیا دمی کند ،ویاءس ا زا ینکه عمل من درجا معه وسرنوشت آن هیچ تاءثیری ندا رد ،بنیا دجا معه را متزلزل می سا زدوتعهدومسئولیت ا جتما عی وتا ریخی هرا نسا نی را ا زا وسلب می کند .درهرا نسا نی با یدهمیشه ا ین ا یما ن را زنده نگا هداشت که من که نا چیزترین وگمنا مترین فردجا معه ویا دنیا هستم ،هرعملم دربزرگترین ا موروسرنوشت جا معه ودنیا مؤثرا ست ولوهیچکس درهیچ کتا بی و روزنا مه ای آنرا ننویسدوهیچکس ا زآن حرف نزند .

خودا ین ا یما ن وا حساس زنده ونیرومندسبب می شودکه ا نسا ن دربا ره هر عمل خودوهدفی که با یدبه آن بدهدبیشتربیندیشد .ما ا عما ل خودرا دربی ا عتنا ئی به ا رزش تا ریخی وا جتما عی آن ،بی نها یت تحقیرمی کنیم . یاءس ما ا زنفوذ عمل ما ،چیزی جزتحقیرعمل ما ،وبا لاخره چیزی جز تحقیرخودما نیست .

ا عما ل ورفتا را نسا ن ،قا عده وقا نون می دا شت ا گرا نسا ن "را بطه با ا عما لش "ندا شت .وا گرنمی توا نست ا ین را بطه با هرعملش را "یک شیئی عینی وخا رجی "بسا زدوبا زبا آن ،را بطه دیگربیا بدوبدینسا ن را بطه خود را با عملش تغییربدهد .

با یدمعنا ئی دیگردا شته با شد

کسیکه ا عتقا دبه شخص یا کتا بی دا رد ،به محض که به سخنی ا زا و،یا درآن کتا ب برخوردکه با عقل ومنطق وتجربه جوردرنمی آید ،مطمئن ا ست که آن سخن ،معنا ئی غیرا زآن همدا ردکه ا ودرآغا زا زآن ،فهمیده ا ست یا می توا ندبفهمد ،وآن معنا ی دوما ست که معنا ی ا صلی ا ش هست .

بدینسا ن با ورمی کندکه آنچه درآغا زا زآن سخن می فهمد ،آن چیزی نیست که درآن سخن هست .محتویات آن سخن ،پنها ن تروپوشیده ترا زآن چیزیست که فهم وتجربه ومنطق می توا نددرآغا زدرآن سخن بیا بد .

ا ونتیجه می گیردکه فهم وتجربه ومنطق ا وضعیف ونا قص ونا رسا ست وا ین معنا ی ا ول آن سخن ،زا ئیده همین درک نا قص ا وست .بدینسا ن ا و ا یما ن

پیدا می کندکه سخنا ن چنین شخص وکتا بی به طورکلی ،همیشه دومعنای مختلف دا رند .معنا ی ا ول که فوری بدیدمی خوردمعنا ی غلط یا سطحی و ظا هری وتنگ ا ست که نتیجه فهم وظرفیت نا چیزخوا ننده ا ست ومعنا ی دوم که عمیق وبا طنی ا ست وبه آسا نی دردسترس هرنا محرومی که ا هل معرفت و را سخ درعلم نیست ،قرا رنمی گیرد .همین "احتما ل دا دن معنا ی دوم "سبب می شودکه نا رضا یتی ا زهرمعنا ئی ،ا ورا به جستجوی معنائی دیگر بگما ردوا ین حرکت ا زیک معنا به معنا ی دیگر ،سلسله وا ر ادا مه می یا بد . سخن چنین شخص وکتا بی ،دا منه ا ی بی نها یت ا زمعا نی پیدا می کند . آنچه من ا زا ین سخن دا رم معنا ی ا ول ا ست ،ولی ا ین معنا ی دوما ست که معنا ی ا صلی ا ش هست .وهرمعنا ئی که بنا م معنا ی دوم دردسترس ا وقرار می گیرد ،بزودی تقلیل به معنا ی ا ول می یا بدوبا زا ورا درا نتظا ر معنا ئی دیگرمی گذا رد .

مؤمن به آن گفته ،نمی توا ندبپذیردکه آنچه با عقل ومنطق وتجربه ا ش جوردرنمی آید ،درست هما ن چیزیست که آن کتا ب معتبریا آن شخص مقدس می خوا سته ا ست بگویدومعنا ی دومی وجود ندا رد .

ا و ا زآن سخن "بیش ا زآن ا نتظا ردا رد "که درآن سخن می یا بد .وا ین "ا نتظا ر رسیدنا شدنی وبی حد "ا ست که سبب می شودبه عقل وتجربه ومنطق خودشک بورزد (به جا ی آنکه به خودآن کتا ب یا شخص شک بورزد) .ا یما ن به وجود معنا ی دوم ،نتیجه یاءس ا زفقروحقا رت وتنگی معنا ی ا ول ا ست . ولی ا ین یاءس ،دلیل برآن ا ست که ما با معنا ی وا قعی آن سخنا ن کاری ندا ریم ،بلکه دنبا ل معنا ئی می گردیم که ا نتظا رما را برآورده کند .آن سخن با یدهمیشه پا سخگوی ا نتظا را ت ما با شدوما ا نتظا رفرا وا ن دا ریم وهر لحظه ا نتظا ری دیگردا ریم وخوشخا لیم که درهرفرصتی منا سب حا ل ،پاسخ ا نتظا رما را می دهد .

دا رنده حقیقت ،حقیقت را پیروزنمی کند

پیروزی هرحقیقتی ،متلازم با پیروزی دا رنده حقیقت نیست .حتما "نبا ید دا رنده حقیقت پیروزشودتا حقیقت پیروزشود (به حکومت رسیدن دا رنده حقیقت به هیچوجه به حکومت رسیدن حقیقت ا ونیست .ا زا ین عینیت وا هی ، هما دیا ن وا یدئولوژیها سوء ا ستفا ده می برند .ا زجمله حکومت ا سلامی

ا یرا ن وحکومت کمونیستی روسیه) .چه بسا که با پیروزی دا رنده حقیقت ، حقیقت شکست می خورد ،وچه بسا که با شکست دا رنده حقیقت ،حقیقت پیروز می شود .وهمین کسی که درشکست سبب پیروزی حقیقی شده ا ست، دلیل نمی شودکه ا گرپیروزمی شد ،آ ن حقیقت هم پیروزشده بود . (حسین وسیا وش درست درهما ن شکستشا ن فیروزی حقیقت خودرا تاءمین کردند .نتیجه گیری که ا گرحسین ویا سیا وش پیروزمی شدند ،حقیقتشا ن هم پیروزمی شد ،کا ملا" غلط ا ست)ا سا سا "عا لیترین حقیقت ها ،فقط درشکستِ حا می ومدا فع آ ن ، درپا کی ا ش پیروزمی شود .کسا نیکه درمبا رزا تشا ن خودرا با حقیقت عینیت می دهند ،به مردم ا لقاء می کنندکه پیروزی آ نها (رسیدن آ نها به قدرت وحکومت)پیروزی حقیقت (رسیدن حقیقت به قدرت وحکومت)ا ست . آ نکه با حقیقت عینیت دا رد ،به قطع با پیروزیش ،حقیقت هم پیروزخوا هدشد . ولی با پیروزی دا رنده حقیقت ،همیشه بدون ا ستثناء حقیقت شکست می خورد .

هیچ دا رنده ومدا فع وحا می حقیقتی نیست که سربا رحقیقتش نبا شد .حتی پیروزی ا و ،حقیقتش را می آ لاید . حقیقت هیچگا ه با مدا فع وحا می ا ش عینیت همیشگی ندا رد .حقیقت هیچگا ه درا ختیا رمدا فع وحا می ودا رنده حقیقت درنمی آ ید .ا زروزی که حقیقت دا رپیروزشد (به حکومت رسید) حقیقت با یدنقش دفا ع وحما یت ا زا ورا به عهده بگیرد .ودرهمین جا ست که حقیقت تبدیل به دروغ می شودوشکست می خورد .

آ نکه برا ی تحقق هدفها ی بزرگ می جنگد ،صا دق ا ست

آ نکه می خوا هدرهبرسیا سی یا دینی (یا ا یدئولوژیکی)جا معه ا ی شود ، معمولا" مردم را با گذا ردن وا علان "هدفها ی بسیا رعظیم وعا لی"دورخود ، جمع می کند .معمولا" آ نکه دم ا زهدفها ی بسیا ربزرگ می زند ،یا مردم ا و را دیوا نه می شما رندوا عتبا ری برا ی سخنا ن ا وقا ئل نیستندیا مردم ا ورا بی نها یت صا دق می شما رندوبه ا وبی نها یت ا عتما دمی کنند .ا ین ا یما ن شدیدبه صدا قت ا و ،سبب می شودکه مردم بیا نگا رندکه چنین کسی حتما"خودش نیزوسا ئل وروش تحقق آ ن هدفها را درا ختیا ردا رد .

مردمی که درسرا سرعمرخوددرپی تحقق دا دن هدفها ی بسیا رکوچک خود بوده ا ند ،گما ن می برندکه رسیدن به هدفها ی کوچک ،ا حتیا ج به دروغگوئی

وریا کا ری وحیله ورزی دا ردولی برعکسِ ا ین هدفها ی کوچک ،آ ن کسی که به تحقق هدفها ی بسیا رعظیم می پردا زدحتما" درخودعظمت وعلوّیتی ما ورا ء ا نسا نی دا رد ،وآ نکه چنین عظمت وعلویتی دا رددروغگوئی وریا کا ری و حیله ورزی را دون شا ٔن خودوهدف بزرگ خودمی دا ند .مردم می ا نگا رندکه خصوصیا ت یک هدف بزرگ ،متضا دبا خصوصیا ت (آ لات وروش)تحقق هدفها ی کوچک ا ست ودرا ین زمینه ا ست که خودرا می فریبند .تحقق هدفها ی عظیم وعا لی نیزبرعکس ا نتظا رمردم عا دی،دچا رهما ن گونه گرفتا ریها وکا ربرد هما ن گونه وسا ئل برا ی هدفها ی کوچک وخصوصی ا ست حتی بیشتروشدیدتر . هدفها ی بزرگ چون دشوا رترا زهدفها ی کوچک ا مکا ن ا جراء دا رد (ا گر ا جرا یش محا ل نبا شد)آ ن رهبر ،ا حتیا ج به قدرت بزرگی دردروغگوئی دا ردوا زطرفی برعکس ا نتظا رمعجزه ا ی که مردم ا زا وبرا ی تحقق هدفها ی وعده دا ده شده دا رندبا یدمردم را با آ خرین درجه زورورزی به تحقق دا دن آ نها مجبورسا زد .جا ذبه هدفها ی بزرگ چنا نست که ما را به آ سا نی به معجزه گری رهبروصدا قت بی نها یت مؤمن می سا زد .هدفها را با یدکوچکترسا خت تا ما هشیا رتروشکا ک تربا شیم .

را بطه سودومعنا

سودومعنا ،دورویه متمم یک وا قعیت هستند .را بطه جزء به کل،را بطه سود ا ست .را بطه کل به جزء ،را بطه معنا ست .موقعی ا رزش یک جزء مشّخص می شود که ما بدا نیم آ ن جزء برا ی کل چه سودی دا رد .سود ،را بطه جزء را به کل اش نشا ن می دهد .ا ین یکنوع خا ص دیدا ست .دیدی ا زجزء بسوی کل .

ولی نوع دیگردید ،بینشی ا ست ا زکل به جزء .برا ی درک جزء با یدکل را درآ غا زدا شت یا فهمید .

تقدم فهم کل ضروریست .یک جزء ،ا زکل معنا می گیرد ودریک کل ،معنا می دهد .

یک کل به یک جزء ،معنا می دهد .یک جزء به یک کل ،سودمی دهد .علم ،چون تخصص درجزئیا ت ا ست ،همیشه سودمندا ست .فلسفه ودین وا یدئولوژی وجها ن بینی ،چون سیستم وکل ا ست ،همیشه مسئله یا فتن معنا وتقدم معنا ست .ولی ما درزندگا نی هما نقدرا حتیا ج به معنا دا ریم که ا حتیا ج به سود .

هیچ چیزی،هیچ عملی،هیچ فکری، هیچ انسانی هیچ واقعه‌ای...نمی‌تواند سودمند باشد مگر برای کلی وسیستمی ،ولی هیچ کلی وسیستمی نمی تواند معنا بدهد مگر درجزئی .دراین اجزاء وواقعیات واعمال وافکار وانسانها ، معنا یش نمودار می گردد وشکل به خود می گیرد .ما هیچ چیزی وعملی و فکری وانسانی وواقعه‌ای را نمی فهمیم مگر آنکه هم از سودش وهم از معنا یش بپرسیم .دومفهوم سود ومعنا را نمی توان از همدیگر جدا ساخت. انسان تنها به اینکه یک چیزی چه سودی دارد قناعت نمی کند ،بلکه می خواهد بداندکه آن چیز چه معنائی دارد .از این روعلوم برای اوکفایت نمی کنند .علوم جای دین وایدئولوژی وجهان بینی وفلسفه را نمی‌گیرند. درگذشته ،معنا را به سودترجیح می دادند .درآغاز می خواستند به معنای هرچیزی پی ببرند .درجستن معنای چیزها (عمل ها ،واقعه‌ها ،فکرها ...) بودند .ولی ما سود را به معنا ترجیح می دهیم ودرجستجوی یافتن سود هستیم ،ولی این ترجیح دادن یکی به دیگری،سبب صرفنظرکردن یکی از آنها نمی شود .وقتی ما معنا را به سودترجیح می دهیم ،ما وراء الطبیعه (متافیزیک)را به علم ترجیح می دهیم .ولی وقتی سود را به معنا ترجیح بدهیم .علم را برمتافیزیک مقدم خواهیم شمرد .درپی ایدئولوژی ودین وفلسفه وجهان بینی رفتن ،نشان آن است که جامعه احتیاج شدید به معنای زندگی،معنای وقایع ،معنای اعمال دارد ودرپی علوم اختصاصی رفتن ، نشان آن است که جامعه نیاز شدید به سود (درک سودی)دارد .عمل من ،کار من درجامعه چقدر سودمند است .این دیدیست از انسان به جامعه .عمل وکار ووجود من ،چه معنائی دارد .این دیدیست از جامعه به فرد .ارزش کار وعمل، غیر از معنای کار وعمل است .

ترجیح موفقیت برسعادت

این سود جامعه هست که افراد را تا می توانند درآموزش وپرورش ،تبدیل به اندام (ارگان)های مختلف خود سازد .هرکدام از آنها را "متخصص "دراجراء یک نقش ووظیفه خاص سازد وطبعا" همه قوای آنها را در این تخصص ،جذب کند وباقیمانده قوا واستعدادهای او را نا پرورده وضعیف وبی نیرو و خشکیده وبی توجه بگذارد .این به سعادت فرد هست که درخودش یک کل متعادل (وجودمستقل هم آهنگ)باشد وهمه قوایش به طورمتعادل وهمسان

وهم آهنگ با هم آموزش وپرورش بیابند ورشد یکی به ضرروضعف دیگری نیانجامد .پس هدف جامعه از آموزش وپرورش با هدف فرد از آموزش وپرورش فرق دارد .

"جامعه "می خواهد خوددر اثر آموزش وپرورش یک کل تمام عیار بشود."فرد" می خواهد در اثر آموزش وپرورش خودیک کل تمام عیار بشود .این است که آموزش وپرورش می توانند دوسوی متضاد با هم داشته باشد ومعمولا" نوسان میان این دوقطب می کند .انسان هرچه بیشتر به سوی تخصص نقش وکار رو عمل کشیده شود ،عاجز از یک کل شدن درخود (هم آهنگی شخصیت)می باشد . وسعادت چیزی جز این هم آهنگی همه نیروها واستعدادهای موجوددرانسان نیست .انسان متخصص ،موفقیت بیشتر اجتماعی دارد ولی کمتر از سعادت بهره می گیرد .وانسانی که درخودیک کل هم آهنگ است ،کمترموفقیت دارد ولی بیشتر سعادتمند است .همین که سود یا موفقیت را درزندگی برهرچیزی ترجیح می دهیم ،نادانسته امکانات پیدایش سعادت را با دست خودنابود می سازیم .

کسی که هدف می گذارد به خود صورت می دهد

هدف ،درصورت ،بیان می شود .این بود که خدا به گل انسان ،"صورت " می داد ،یعنی "هدف "او را معین می ساخت ."خلقت انسان"که " دادن صورت به انسان "بود ،این معنا را داشت که خدا یا دین یا پیامبر به وجود انسان وجامعه "هدف "می دهد .

هرمقتدری ،هرحکومتی ،هرجامعه‌ای ،هردینی،هرایدئولوژئی،هدفی دارد . از این رونخستین وظیفه خود را این می داند که به انسان ،شکل خاصی بدهد ،تا آن هدف ،تحقق یابد .

هرچه به انسان بیشترصورت بدهند ،هدف آنها ،تحقق پذیراست .گذاشتن هدف واحد ومطلق ،برای آنست که انسان را درتمامیتش به صورتی که می خواهند درآورند ،ومی گویندکه انسان موقعی با خودش یگانه است (از خودش بیگانه نیست)که این صورت را دارد .

یعنی کاملا" درخدمت تحقق هدف آنهاست .وموقعی از خودش بیگانه است که طبق این صورت ،نیست ،یعنی اجراء کننده هدف آنها نیست. .وقتی هدف انسان بوسیله آنها معین شد ،آنگاه انسان صورت حقیقی اش را دارد .

درحالیکه وقتی انسان هدف خودش را معین سازد، انسان صورت حقیقی یعنی صورت خودش را پیدا می کند. انسانی که می خواهد از خودش بیگانه نباشد، باید تا می تواند خودش هدف خودش را بگذارد و خودش به خودش صورت بدهد. خود را طبق صورت خود بسازد، خودنگار باشد. تجلیل جامعه، طبقه، نژاد، امت، ملت در دوره ما برای آنست که اینها، صورتگر انسان باشند. جامعه شناسی، فقط در خدمت تحمیل صورت جامعه به فرد است. تعیین آگاهبود طبقاتی، چیزی جز تعیین صورت انسان بوسیله طبقه نیست. ارشاد دینی، چیزی جز تعیین صورت انسان بوسیله آخوند و دین نیست. همه می خواهند انسان را از خودش بیگانه سازند، ولی همه فریاد می زنند که فقط در خدمت بیگانه نکردن انسان با خودش هستند. انسان باید از قبول هدفهای مطلق و غائی و توحیدی بپرهیزد تا حداقل دخالت و شرکت در تعیین صورت خود داشته باشد. چون چنین اهدافی، به کل حق و قدرت تعیین صورت را از انسان سلب می سازند. انسان نه حق و نه قدرت آفریدن خود را دارد. یا خدا یا روابط اجتماعی یا روابط اقتصادی یا سیر تاریخی حق و قدرت مطلق تعیین ساختن هدف (کمال) و صورت او را دارند.
آزادی، چیزی جز همین حق و قدرت صورتگری خود (هدف دهی به خود) نیست. با داشتن هدفهای متعدد و نسبی از دیگران (که هیچکدام از آن ها حق انحصاری و مطلق ندارند) ما هنوز جا برای ابراز آزادی خود داریم.

روابط اقتصادی و اجتماعی

میان من و انسانهای دیگر رابطه ای هست ولی میان من و این رابطه، رابطه ای نیست. یعنی رابطه با من، بلافاصلگی و بلاواسطگی دارد. انسان فقط در برهه ای از تاریخ در میان بعضی از روابط اجتماعی یا اقتصادی یا سیاسی بلاواسطه و بلافاصله قرار دارد. ولی این جریان بزودی سپری می شود و انسان با همان روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی اش همرابطه پیدا می کند. رابطه ما با هرچیزی یا با هر انسانی نیز، خود تبدیل به "یک واقعیت خارجی و عینی" می شود. نه تنها آن انسان بلکه رابطه ما با او نیز، از ما دور و بیگانه و خارجی و عینی می گردد. تا موقعی که انسان با روابطش بلافاصلگی و بلاواسطگی دارد، روابطش او را معین می سازد ولی به محض که آن روابط برای او واقعیتی عینی شدند، او از آنها فاصله می گیرد و

نسبت به آن روابط، آگاهبود پیدا می کند. او دیگر بلاواسطه با روابط نیست. روابطش برای او "مسئله" می شوند. بدینسان با روابطش، روابط گوناگون پیدا می کند.
وقتی میان ما و رابطه نیز، رابطه هست (یعنی رابطه اولیه ما، واقعیتی عینی و جدا از ما درک شد) آن رابطه بلاواسطگی و مستقیم بودن خود را از دست داده است و تبدیل به "واقعیتی عینی" می شود که ما می توانیم آنرا تغییر بدهیم. روابط اقتصادی و اجتماعی و سیاسی تا موقعی ما را معین می سازند که ما از آنها آگاهبود پیدا نکرده ایم ولی با یافتن آگاهبود، آن روابط واقعیتی قابل نفوذ و تاثیرپذیر می شوند. پس مجموعه ای از روابط اقتصادی یا اجتماعی یا سیاسی یا حقوقی که ما را در مراحلی از تاریخ معین می ساخته اند در مرحله دیگر که ما از آنها آگاهبود پیدا می کنیم، ما آنها را معین می سازیم یا می توانیم طبق کمیت و کیفیت آگاهبود مان از آنها، آنها را معین سازیم یا در قدرت و جهتی که در معین ساختن ما دارند تغییر می دهیم و آنطور از آنها معین ساخته می شویم که می خواهیم.

سیاستمدار، سازنده ماشین اجتماع است

آن تصویری را که مردم از سیاستمدار یا حکومتمدار (حکومت، رهبر) در ژرف ناآگاهبود خود دارند، همین تصویر، وظیفه و نقش سیاست و حکومت رانی را معین می سازد، نه آنچه ما آگاهبودانه به عنوان ایده آل از سیاستمدار یا حکومت می خواهیم. یکی از تصویرها که نقش مهمی در تاریخ سیاست غرب بازی کرده و اکنون در نقاط دیگر جهان بازی می کند، تصویر حکومت و رهبر سیاسی، به عنوان سازنده ماشین (مهندسی) است. این تصویر برای آنکه چنین نقش معین سازنده ای را داشته باشد باید در ناآگاهبود مردم فعال باشد. اینکه انسان به طور کلی سازنده آلت است. از هرکسی به عنوان " آنچه انسان را انسان کرده است "پذیرفته می شود ولی این تصویر، با تصویر اینکه، حاکم و رهبر سیاسی، سازنده ماشین اجتماع یا حکومت است، نه تنها فرق بلکه با آن تضاد دارد.
اینکه هر انسانی قادر به ساختن آلت است، یا امکان ساختن آلت را دارد، برضد تصویر آنست که یک نفر یا گروه و اقلیتی خاص خصوصیت سازندگی ماشین اجتماع را دارد.

تبدیل جامعه به ماشین، نفی امکان وقدرت وابتکار آلت سازی از انسان ها است. آنکه آلت می شود، دیگر فاقد قدرت ساختن آلت است. اینکه روابط میان انسانها (یا قسمتی از روابط انسانها مانند روابط اقتصادی یا سیاسی ...) انسان را معین می سازند، این معنا را می دهد که انسان فقط تقلیل به آلت خالص یافته است.

ایجاد جامعه ای از آلت سازان، غیر از ایجاد جامعه ایست که همه اجزایش آلت ساخته شده اند. ولی "تصویر دنیا به عنوان یک ماشین" که با آغاز جوشش اختراعات فنی، اذهان وروان ها را تسخیر کرد، نتیجه آن بود که مردم از آنچه نمایش وضوح وروشنی عقل بود، افسون ومسحور شده بودند (مستی از وضوح عقلی) ماشین، تجسم عالی وضوح وروشنی عقل است. وآنچیزی مطلوبست که وضوح وروشنی کامل داشته باشد. بنابراین هرچیزی باید ماشین بشود تا به این وضوح وروشنی ایده آل عقلی برسد. این مستی از وضوح وروشنی، این نکته ومعرفت را از آگاهبود مردم محو کرد که دنیا و جامعه یا نظم سیاسی وقتی که ماشین باشد، ایجاب وجود یک ماشین ساز می کند. "روشن وواضح بودن جامعه"، چنان جاذبه وگیرائی داشت که به عنوان نخستین وبزرگترین عنصر عقل شناخته می شد. عقل، روشن بود. عقل، همه چیز را روشن می سازد. آنچیزی عقلی است که روشن می باشد. آفرینندگی عقلی، درقبال این "جذابیت از روشنی ووضوح" نمودی نداشت.

نه تنها هرفکری باید روشن وواضح ومعقول باشد، بلکه هرانسانی درهمه حرکات واقوال واعمالش (دررفتارش) باید درجامعه روشن وواضح ومعقول (یعنی طبق یک سیستم عقلی، طبق یک نقش ماشین) باشد. جامعه وروابط انسانها ورفتار انسانها وتاریخ انسان باید تابع قوانین باشد.

بدینسان مؤلفه روشنی عقل برمؤلفه آفرینندگی عقل غلبه کرد. تنفیذ یک سیستم عقلی برجامعه، بجای " جامعه ای که از انسانهائی که دارای عقل آفریننده اند"، ایده آل پنهانی همه مردم شد.

بنابراین سیاستمدار (رهبرسیاسی، حاکم، حکومت، دیکتاتور، حزب و رهبرانش) ماشین ساز، وجامعه ماشین اوشد. جامعه را انسان "می ساخت" یعنی سیاستمدار، جامعه را می ساخت.

حکومت، جامعه را می ساخت. یک اقلیتی، جامعه را می ساختند. سیاست و

کشورداری، یک " فن وصنعت " شد. جامعه را می بایستی با یک سیستم عقلی، طبق اصول فنی وصنعتی، روشن وواضح ساخت واین روشنگری مردم بود. جامعه با تحمیل یک سیستم آموزش وپرورش وبا دستگاه تبلیغات، طبق یک سیستم فکری ـ عاطفی درسراسر حرکات وافکار واقوالش حتی دراحساساتش، معقول ساخته می شد.

سراسر جامعه، طبق قواعد وقوانین مشخص وروشن کار می کرد. افراد، اعداد ومهره وپیچ وآلات بودند وجامعه، توده ای از اعداد بود. تفاوت گروهها واقوام وملت ها واحزاب وطبقات، چیزی بود که فقط نظم روشن ماشین را به هم می زد وتاریک می ساخت وغیرمعقول وضدعقلی بود.

سیاست، فن ایجاد یک آگاهبود عمومی اجتماعی یا طبقاتی یا ملی بود، فن ایجاد یکنوع تفکر واحساس درهمه بود والبته تبدیل "ماده افراد و گروهها وطبقات" به این اجزاء معقول، ایجاب زور وفشار می کرد، چون هرماده ای به طورکلی مقاوم است. هرماده ای، ضریب مقاومت مختلفی دارد. وبا این مقاومت ها باید حساب کرد. اجزاء یک ماشین را باید قالب ریخت واین تفاوت ها فقط ایجاب " قدرت ذوب بیشتر وچکش کاری شدیدتر" می کند. سیاست، از کاربستن زوربرای شکل دادن به اجزاء همگونه ومعقول اجتماع، ناگزیر است. زورورزی جزو فن سیاست است.

بدینسان آن تصویرکه مردم را چنان مسحور کرده بود، با خود زور وفشاری فراهم آورد که مورد نفرت واکراه خود آنها بود. همان تصویری که در آغاز همه شیفته اش بودند، همان تصویری بود که اکنون از آنها می خواست با اکراه ونفرت هم که باشد، زورورزی حکومت وحزب وسیستم اقتصادی واجتماعی را به عنوان ضرورت بپذیرند. کسیکه می خواهد جامعه یکدست روشن و معقول داشته باشد باید تبدیل به آلت بشود. وآن انسانی که درسیاست آلت می سازد، یک سیاستمدار یا رهبرحزب یا دیکتاتوراست نه هرانسانی و نه همه انسانها. از مفهوم انسان آلت ساز، " انسانِ آلت "باقی می ماند که فقط دلش را به این خوش می کند که این عقیده را می تواند داشته باشد که انسان، سازنده آلت است. وهرچه او بکوشد خودرا آلت بهتری سازد، بیشتر آگاهبود طبقاتی دارد یا بهتر انترناسیونالیزه شده است.

عدالت، بدون ظلم ممکن نیست

ما هروقت با اطمینان وقاطعیت داوری می کنیم، ایمانی کامل به "یک معیار" داریم وبرای آنکه ایمانی کامل به یک معیار داشته باشیم، بایددربرابر سایرمعیارها کوروباشیم، دراثرتحقیرونفرت ورزی به آنها، آنها را به کل نادیده بگیریم. این است که رأی عادلانه ما (عدالت ورزیهای ما) بدون این کوریها ونادیده گیریها یعنی ناعدالتی ها امکان تحقق ندارد.

قبول یک معیار وایمان مطلق بدان، نتیجه آنست که ما "یک مقطع وقسمت یا رویه از زندگی" را مهمتر از "سایرمقاطع وقسمتها ورویه های زندگی" میدانیم واین مقاطع وقسمتهاورویه های زندگی را از اعتبار وارزش می اندازیم. بنا براین هرعدالتی چیزی جزیکنوع ناعدالتی بیش نیست.

اساساً "قسمت کردن یک " کل زنده "، قطعه قطعه کردن یک کل زنده وترجیح یک قسمت وقطعه به سایرقسمتها وقطعه ها، ناعادلانه است. مسئله ناعدالتی این نیست که " یک کل زنده "، درست تقسیم نشده است. تقسیم یک کل زنده به خودی خود ناعدالتی است. ولی پیدایش یک معیار، بدون تقسیم یک کل وترجیح دادن یک قسمت از آن کل به سایرقسمتها، غیرممکن می باشد.

بنا براین هیچ معیار وعدالتی نیست که برظلم قرار نگرفته باشد.

من میخواهم این طورباشد

دردنیای گذشته هرکسی به خودمی گفت " من میدانم که این طورهست"، ما به خودمی گوئیم که " من میخواهم این طورباشد". وقتی انسان می گویدکه " من میدانم که این طورهست "، ایمان خودرا نشان میدهد. انسان درچنین موقعی، فقط هرچیزی را به عنوان واقعیت می شناسدکه تغییرپذیراست. دردنیای اراده، انسان توجه اساسی به مسئله " بودن" وحقیقت نمی کندبلکه توجه اساسی به " تحول واقعیات طبق خواست خود" می کند. ونیاز به واقعیات داردکه میخواهدتغییربدهدنه به حقیقت که حق تغییرآن را ندارد. دردنیای اراده، انسان موقعی اطمینان به خود پیدا می کندکه بتواندواقعیت را طبق هدف وایده آل خودتغییربدهد. این

است که مسئله حقیقت (معرفت بودها وبه حقیقت گرفتن معرفت خود) برای او مهم نیست. مسئله بزرگ اوامکانات تغییرواقعیت است. حقیقت، اقرار به ناتوانی مطلق خوددرتغییربودهاست. درهرایمانی، این نهفته است که انسان قادربه تغییرچیزی (قدرتی، بودی، مشیتی، سنتی، اصلی، قانونی، ضرورتی) نیست. چیزی هست که هرگزتغییرپذیرنیست وآن حقیقت است وآنچه را من به حقیقت می گیرم، همان چیزتغییرناپذیراست. یعنی همان چیزی است که من نبایستی بگذارم هرگزتغییربپذیرد. بایدهرکسی را ازتغییر دادن آن، ازدست زدن به آن، ازتصرف کردن درآن بازدارم. ایمان به حقیقت هرچیزی درپایان به آن کشیده می شودکه به هیچکس حق تغییرآن را ندهم وقدرت تغییردادن آنرا ازدیگران وازخودسلب کنم.

درایمان، انسان موقعی به خوداطمینان پیدا می کندکه به "دانش به آن طورکه چیزها هستند" یقین داشته باشد. حقیقت متلازم با مفهوم " بود" است. یقینی که این معرفت به او می دهد (دانش از وجود ومساوی وعین بوداست) مورد نیاز اوهست. وفقط "معرفت حقیقت مطلق" را لازم دارد تا به این یقین برسد. اگردسترسی به این حقیقت مطلق (یا مشخص که این حقیقت مطلق را دارد) نداشته باشد، اضطراب اورا فرا می گیرد. تصوراینکه اوچنین معرفتی درهستی دارد به او اطمینان می بخشد. این مهم نیست که اوواقعاً "چنین معرفتی دارد یا ندارد. او می داندکه چیزی تغییرناپذیرهست که حقیقت است واو باید آنرا همانطورکه هست نگاه دارد تا به خوداطمینان داشته باشد. این مهم نیست که این چیزتغییرناپذیر، یک وجود (خدا) است یا یک قانون است یا یک کمال وایده آل است یا یک خط سیراست. ایمان به یک چیزخاص تغییرناپذیربستگی ندارد. ایمان می تواند درهرچیزی که تغییر ناپذیرباشدارضاء گردد.

ولی اراده بایددرتغییردادن، خودرا ارضاء کند. برای اراده این مهم نیست که " چه هست"، بلکه فقط این مهم است که "آنچه هست"، آن چیزی بشود که می خواهد". برعکس آن برای ایمان "آنچه هست" و"داشتن معرفت آنچه هست" مهم می باشد. وقتی من یقین به معرفت آنچه هست دارم، آنگاه آخرین نیروهای خودرا به کارمی اندازم تا "آنچه هست" را همانطورنگاه دارم که هست.

پس ایمان واراده دوجنبش متضاد درهرانسانی هست. با ایمان مسئله

حقیقت طرح می شود. با اراده مسئله واقعیت طرح می شود. ودرواقعیت وحقیقت دونوع حرکت خلاصه می شود. درواقعیت، ترجیح تغییربربود، درحقیقت، ترجیح بودبرتغییر. نه اینکه حقیقت، مسئله تغییررا نفی کند بلکه تغییردرخدمت "بود" است. تغییرات فقط مؤید "بود" هستند.
دوره ما، دوره واقعیت وتغییروارده است. تغییررا بربودترجیح می دهیم. وبدین ترتیب است که "ایمان به هرحقیقتی یا دین یا ایدئولوژیئی" در عصرما حالت خلوص را ازدست میدهدوبرای ایمان هم باید "اراده برای داشتن ایمان "کرد. ایمان هم تابع اراده می شود. هرایمانی بوسیله اراده آنقدرتغییرداده می شودتا ابقاء گردد.
درگذشته، ایمان، کافی بود. امروزه باید "اراده برای ایمان" داشت. واین دوره دوره گذراست وبالاخره ما به دوره ای خواهیم رسیدکه فقط اراده کافی خواهدبود.

تابعیت، می تواند یک حرفه تخصصی باشد

تابعیت ازدیگری نیزانواع مختلف دارد. یکنوع ازتابعیت، تابعیتِ مهری است، چون مهربه اوداردازاو تابعیت می کندبدون کوچکترین توقعی جزبازگردانیدن یا درنظر داشتن مهروحتی درمواردی استثنائی می تواندتابعیت بکندبدون آنکه مهرش بازگردانیده شودیا درنظرگرفته شود. تابعیت ازدیگری، می تواندتابعیت عقلی باشد. وآنقدروتا آنجا از دیگری متابعت می کندکه افعال واقوال وافکارش انطباق با معیارعقل دارد وهروقت این انطباق راازدست بدهد، تابعیتش را قطع می کند. از جمله انواع تابعیت ها، تابعیت حرفه ایست. تابعیت، خودیک کاروشغل تلقی می شود. وتابعیت ازدیگری می کندنه برای اینکه به دیگری مهر می ورزد یا شخصیتی داردیا نبوغ عقلی داردبلکه به عنوان حرفه خود، نقش تابعیت ازدیگری را بازی می کندبشرط آنکه برای این شغلش به اندازه کافی مزدوپاداش بگیرد، نه برای انجام کاریا وظیفه دیگرش. ازاین رواگردروظایف دیگری غیرازتابعیت، سهل انگاری کند، نقطه ثقل همان "شغل تابعیت" است. آنکه تابعیت را حرفه خالص خودکرده است می تواندتابع هرکسی، هرقدرتی حتی هربی شخصیتی باشدبشرط آنکه مزدکافی بپردازد.

البته درمقابل تابعیت حرفه ای، حاکمیت حرفه ای نیزهست. این چنین حاکم وحکومت ورهبرسیاسی می داندکه افراد آنقدرتابع اوهستندوتا آن زمان تابع اوهستندکه مزدتابعیت آنها بیش ازهرکسی ومرجعی دیگر پرداخت شود. ووفاداربه چنین مرجع یا شخص یا قدرت نیست. آنکه تابعیت غیرحرفه ای ازافرادمی خواهدباید خصوصیات دیگری بیش ازمزدوپاداش عرضه دارد. ولی معمولا" هرتابعیتی درواقعیت، ترکیبی ازچندنوع تابعیت است وهرکدام ازاین مؤلفه ها درهرموقعیتی شدیدتروضعیف تر می گردد.
وهمانطورکه هرکاری درجامعه به قیمت فروش برود، انجام داده می شود (به شرط آنکه معیارهای غیراقتصادی وارد درداوری نشود) کسی نیزکه کاملا" اقتصادی رفتارمی کندوفقط غرض های اقتصادی را دنبال می کند تابعیتش را نیزبه قیمت می فروشد. برای حاکم حرفه ای نیز، اصل همین شغل، تابعیت اوست، نه آنکه چقدرلیاقت برای انجام وظایف دیگردارد. اینکه هرفردی تاچه اندازه ای می تواندویادگرفته است که "تابعیت حرفه ای" انجام بدهد، نقش مهم را درانتصاب او وبه مقامات سیاسی واداری واجتماعی بازی می کند، وچه بسا بیش از "لیاقت وفضیلت ودانش وگارآئی او" ارزیابی می شود.
وچون دین وایدئولوژی، تابعیت مطلق وسراسری می خواهند، مؤمن به آن دین وایدئولوژی، هرتابعیتی دیگررا درکنارآن تابعیت، خیانت وشوم وضداخلاقی می داند (حتی تابعیت عقلی وتابعیت مهری را) وفقط تن به تابعیت حرفه ای می دهدتا اضطرارزندگانی اش، این تابعیت حرفه ای را درمحدوده ای مشروع سازد. وآنقدراین تابعیت حرفه ای را تحمل می کندکه به "تابعیت مطلق ایمانی اش" صدمه نزندوالبته در آنات بحرانی حاضراست که دست ازاین تابعیت حرفه ای بکشد. ازاین رو حکومتی که درجامعه دینی می خواهدخودراازدین جداسازد، چون درست در همین مرحله بحرانی است که نمی تواندبراین تابعیت حرفه ای اتکاء کند. چون برای مردم ولودرظاهرنیزپای بنددین نباشند. تابعیت حرفه ای که یک غرض اقتصادی خالص داردبی نهایت تحقیرمی شود. ازاین رودراجراء همین تابعیت حرفه ای، ارزش برای کارخودقائل نیست.

تقلیل اختلاف به تضاد

برخورد با دو فکر مختلف، یا دو معیار مختلف، یا دو اصل مختلف، یا دو امکان مختلف عمل در زندگی، برای همه افراد (حتی برای یک فرد در مواقع و شرائط مختلف) یکسان نیست.

وقتیکه روان فردی بی نیرو و نااستوار و ناگشاده است این برخورد سبب می شود که او یا از هر دوی آنها روی برگرداند و بگریزد و در اثر وحشتی که او را می گیرد، یا یک فکر و یک معیار و یا یک اصل و امکان را "خدائی و خیر سازد" و فکر و معیار و اصل و امکان دیگر را "اهریمنی و شر و منفی مطلق سازد" تا فقط یک فکر و اصل و یک امکان و معیار باقی بماند. بنابراین او میان دو فکر مختلف، یا دو اصل مختلف یا دو معیار مختلف بلافاصله ایجاد رابطه تضاد می کند. هر اختلافی را بدون توقف و تردد، تقلیل به تضاد می دهد و در این تقلیل دادن به تضاد، از گیر مسئله انتخاب کردن و تردد در جریان انتخاب و تلاش برای حل مسئله دائمی ارجحیت دادن، رهائی می یابد. در واقع قبول انتخاب کردن سیاسی یا عقیدتی و فکری در یک اجتماع بر قبول این فرض قرار دارد که انسانها روانهائی نیرومند و استوار و گشاده دارند. ولی قبول این فرض به عنوان یک بدیهه، سبب می شود که ما فراموش نمائیم که در اجتماع این فرض، چندان نیز بدیهی و مسلم نیست و قوا و عواملی که برای ضعیف سازی روانها، و نااستوار سازی روانها برخودشان، و ناگشاده سازی (سربسته سازی) روانها درکارند، آنچه را ما بدیهی می گیریم، نابود می سازند. در واقع "متضاد ساختن" به معنای اینکه به یکی "ارزش مطلق مثبت داده شود" و به دیگری "ارزش مطلق منفی داده شود" برای رفع حالت تردد و نوسان و آویختگی، و تلاش نهائی برای رهائی از این آویختگی در یک انتخاب است.

فکر و روان بی نیرو و نااستوار و ناگشاده، نمی تواند اختلاف را تحمل کند و بپذیرد تا بتواند میان آنها انتخاب کند. هیچ انتخابی بدون این قبول عذاب تردد و نوسان و آویختگی امکان پذیر نیست. و از طرفی دیگر، انتخاب به هیچ وجه "نابود ساختن" و "اهریمنی ساختن" "یک آلترناتیو در مقابل آلترناتیو دیگر نیست. انتخاب فقط " ترجیح دادن یک آلترناتیو در موقعیت خاصی به آلترناتیو دیگر است." کثرت و اختلاف هر چه بیشتر شوند، "دامنه انتخاب" یعنی آزادی وسیعتر می گردد، و روان و فکر نیرومند و

استوار و گشاده، آنچه را فعلا" برنمی گزیند، شر یا نابود و اهریمنی نمی سازد. تقلیل " آنچه مختلف است "به "ضد"، نفی امکان و حق انتخاب است. دو فکر مختلف، دو تاءویل مختلف، دو معیار مختلف، دو اخلاق مختلف، دو فلسفه مختلف، حق و ارزش انتخاب شدن دارند و مسئله نابود ساختن هیچکدام مطرح نیست، بلکه فقط تصمیم به انتخاب، نشان می دهد که انسان در شرائط و موقعیتی خاص، به این امکان یا فکر یا تاءویل یا فلسفه یا معیار، حق تقدم می دهد، بدون آنکه ارزش و حق انتخاب شدن امکانات دیگر را برای خود و برای دیگران در مواقع و شرائط دیگر نفی کند.

همه مفاهیم متضاد ما، در دوره ای که نیروی روانی انسانی کم و نااستوار بود (ماقبل تاریخ) به وجود آمده اند، و تسلط این مفاهیم و اصطلاحات متضاد بر زبان، سبب نادیده گرفتن طیف کثرتمند اختلافات می گردند و ما را مجبور می سازند که با هر اختلافی که روبرو می شویم در وحله اول (ناآگاهبودانه و بدون تاءخیر و فاصله و توقف) آنرا به تضاد تقلیل دهیم و با نفی " یک ضد"، آگاهبود خود را از عذاب برخورد با اختلاف، نجات بدهیم. روان و فکر ما نمی تواند کثرت و اختلاف را تحمل کند و بپذیرد. کثرت و اختلاف، شوم و شر است، و وظیفه انسانست که در هر کجا و هر وقت کثرت و اختلاف هست، یا نبیند و نادیده بگیرد (به آگاهبود خود راه ندهد، یا در درون سوی خود آن کثرت و اختلاف، شکل بی تنشی بگیرد و هم آهنگ بشوند و یا همگونه بشوند یا با هم وحدت پیدا کنند) یا آنکه در خارج، آن کثرت و اختلاف را منتفی و نابود سازد. آنچه مختلف است به عنوان ضد، نابود و محکوم شدنی است. این است که دین و ایدئولوژی این رسالت را داشته و هنوز نیز دارند که در جامعه، کثرت و اختلاف را " نابود یا محکوم سازند (= حاکمیت و تسلط بر اختلافات و کثرت بیابند)، یا به وسیله "همعقیده سازی همه"، یا به وسیله " یک طبقه سازی همه"، یا به وسیله "هم نژاد سازی همه" و یا بوسیله "همگونه سازی همه"، و بالاخره آنچه با این وسیله ممکن نیست، آنگاه باقیمانده اختلافات را در آگاهبود و درون خود هم آهنگ ساخته و وحدت بدهند، و اختلاف و تفاوت و کثرت را نبینند. چنانکه یک جامعه دینی " تفاوت قدرتی که آخوندها با مردم دارند" نمی بینند و در نمی یابند یا آنها را ناراحت نمی سازد، و در یک جامعه بی طبقه، " امتیاز فونکسیونرهای حزبی "را یا در نمی یابند، یا آنکه آنرا آنقدر که بتوانند نادیدنی می سازند.

چنانکه دربالاآمد، برای روان بی نیروونااستوار وناگشاده، تضاد، وحشت انگیزاست. ولی برای روانی که نیرومندواستوار وگشاده می باشد، تضاد، سحرانگیزاست. اضداد، اورا به خودجذب وبه خودشیفته می سازند. اودرپی اضدادمی دود. اوهم تحول اختلافات را به اضداددوست می دارد ومی کوشد که هراختلافی را به تضاد استحاله بدهدتا روانش بیشترتحریک گردد.

اودرتجربه تضاد، بی‌نهایت انگیخته می شودوهیجان والتهاب پیدا می‌کند. اوهردوضدرا باهم می پذیردومسئله برای او، مسئله انتخاب میان آنها یا قبول یکی ازآنها درطرددیگری نیست، بلکه قبول هردوضدبه عنوان عناصر مثبت ومتمم وضروریست. زندگـــی وتاریخ، جریانات درهم پیچیدگی وبه هم آمیختگی جداناپذیراین اضدادند (پارادکس، ماهیت زندگیســـت).

ولی اضافه براین دوحالت، حالت دیگری نیزهست. تضاددراین جـــا در انسان هم وحشت انگیزاست وهم سحرانگیز. درمقابل تضاد، وحشـــت و شیفتگی هردوباهم روان انسان را فرا می گیرند.

دراین حالت، انسان تضادرا می پذیردوهردوقطب تضادرا تائیدمی کند، ولی می کوشدتا هردورا وحدت بدهدیا دریکوحدت موقتی ترکیب کنـــدو بدینسان رابطه تضادرا دریک مرحله منتفی سازد. اونه درتضاددائمـــی (پارادکس) می تواندصبردا شته باشدنه درترکیب ووحدت دائمـــی آن اضداد. وحشت انگیزی تضاد، اورا به ترکیب تضاددریک وحدت می کشانـــد، سحرانگیزی تضاداورا به قبول مجددهردوضددرنهایت اثبات واطلاقشـــان می کشانند.

<u>آیا دربحرانهای اجتماعی ما قادربه انتخاب هستیم؟</u>

معمولاً" درزندگانی فردی واجتماعی، ما فقط دربحران واضطرار است که به انتخاب رانده می شویم ودرمی یابیم که راه چاره ای جزانتخاب میـــان دوراه نداریم. انتخاب دراین موقعیت است که درآخرین حد، جدمی شـــود. دراین موقعیت است که یا بایدخودرا نجات بدهیم یا نابودمی شویـــم. مسئله ما این می شودکه چه چیزی، چه کسی، چه عقیده ای ما را نجات می دهـــد وچه کسی، چه عقیده ای، چه اقدامی ما را نابودمی سازد. مسئله ما، مسئله بود یا نبوددرآخرین شکل خالصش هست. ما می خواهیم "وجودعریان خـــود" را نجات بدهیم.

مسئله درواقع، دیگرانتخاب میان دوامکان بودن، دوامکان معرفـــت و حقیقت، دوامکان تاءویل، دوامکان مختلف عمل، دومعیارمختلف رفتار (اخلاق) نیست. دراضطرار، همه امکانات، به دوامکان تقلیل می یابند. یکی، نابودی وظلمت ابدی وشقاوت وبدبختی مطلق ومرگ حتمی اســـت، ودیگری، سعادت مطلق وحیات ابدی یا خوشبخت، وحقیقت ومعرفت مطلـــق است.

مسئله ما درهرچه به ما عرضه می شوداین است که این اقدام یا فکریا عقیـــده، کدامیک ازاین دوامکان است، تاریکی محضست یا روشنی ناب. حقیقـــت محضست یا دروغ وبطلان محض. آگاهبودراستین است یا آگاهبوددروغیـــن. علمست یا جهل. سعادت است یا شقاوت؟

این است که همه افکار وعقاید وایدئولوژیها وادیان وفلسفه هائی که به ما ارائه داده می شوند، ما می گردیم تا ببینیم کدام یک حقیقت است وکدام باطل، وشک نیست که یکی فقط حقیقت است وما بقی همه باطل ودروغ وضد حقیقت ودروغ وجهل وآگاهبودکاذب.

این است که دربحران واضطرار فردی واجتماعی، مسئله انتخاب درواقعیتش منتفی ومسخ می شود. فقط یک راه نجات است وهمه راههای دیگرگمراهیست. ازاین رونیزهست که هیچ گروهی نمی تواندگروه دیگررا، با آنکه اختلاف بسیارناچیزباوادارد، تحمل کند. اضطرار، وحشت ودهشت را به درجه ای ازشدت می رساندکه انسان ازهرگونه آزمایشی، می پرهیزد. آزمـــودن، وقت می خواهدکه اوندارد. آزمودن، همیشه با اشتباه همراه هست. واشتباه کردن دراضطرارهمان ورسیدن به عدم وگمراهی وشقاوت محض همان. انسان دیگرفرصت آزمودن ورفع اشتباه ندارد.

وقت برای توقف وترددوتاءمل ندارد. این لحظه، لحظه ایست بی نهایـــت بزرگ که تصمیم بی نهایت سریع می طلبد. تصمیم راازامروزنمی شودبـــه فردا افکند. دراین لحظه ودراین تصمیم وانتخاب است که انسان یا خـــود وجامعه را نابودمی سازدیا خودوجامعه را به کل نجات می دهد. این اســـت که برخوردما با کسی که تصمیمی دیگرمی گیردبی نهایت بیرحمانه وغیـــر انسانیست.

یا این راِ یکبارو برای همیشه برمی گزیندوبه گمراهی مطلق وبدبختـــی مطلق سرازیرمی شودویا آن را یکبارو برای همیشه برمی گزیندوبـــه راه مستقیم وسعادت ابدی مطلق کشیده می شود.

این دوامکان را نه می توانند ونه فرصت دارد بیازماید .دربرگزیدن هـــر
کدام از آنها ،او خودرا به آخرین حد ،به خطر می اندازد .بحث وآزمـــودن
و" طیف وتنوع به امکانات دادن " ،ایجاد آخرین حداکراه ونفرت وکینـــه
توزی رادراو می کند ،چون این بها دادن طیف ،دوامکان (این ویـــا آن)
راکه اودرپیش خودگذارد ،نسبی می سازد .با نسبی ساختن ،او به کلـــی در
قبول یکی ورد دیگری ،گیج وپریشان وآشفته می شود .چون شمردن محاسن
ومعایب هردوامکان ،آشفتگی وگیجی وپریشان ونابسامانی اورامی افزاید،
واضطرارکه هرلحظه به او فشار وارد می آوردتا هرچه زودتر انتخاب کند ،بـــا
این نسبی سازی دوامکان ،ایجاد بزرگترین عذاب برای او می شود ،چون
نسبی سازی سبب ضعیف ساختن قدرت تصمیم گیری او می شود .
بنابراین نمی تواند محاسن ومعایب هردوامکان را بشنودوتحمل کنـــد .
برای اویک امکان حتما "بایدحقیقت وسعادت بشود ،ویک امکان حتما"باید
شقاوت وباطل ودروغ وظلمت بشود .یکی بایدمطلقا "کمال وخیرمحض بشود
ودیگری بایدمطلقا " ، نقص وشرمحض بشود .این است که دوران اضطـــرار و
بحران ،چه فردی وچه اجتماعی،چه سیاسی ،دوران نیست که جریان انتخـــاب
مسئله انتخاب به کلی مسخ می شود .وانسان چه این امکان را برگزیند چه
امکان دیگررا برگزیند ،درهردومورد پشیمان می شود ،وبعد از انتخـــاب
کردن ،دچار ریاء س مطلق می شود .انتخاب ،همه ویژگیهای انتخـــاب را از
دست داده است .ودراین دوره است که هیچ گروهی نمی توانند تسامح با فکر
وعقیده واقدام دیگرداشته باشد .ودرفکردیگر وایدئولوژی دیگر ،فقـــط
ضدخودرا می بیند .چیزی را دراومی بیند که به نابودی او وجامعه اش خواهد
کشید ،چیزی می بیند که بدبختی مطلق می آورد وبه حاکمیت شر واهـــریمن
می کشند .
معمولا" ادیان وایدئولوژیها ،زائیده دوره های بحران واضطرارات شدیـــد
اجتماعات یا افراد هستند ،ومی کوشند که همه مسائل اجتماعی یا فـــردی را
درچهارچوبه اضطرار بگذارند وبگنجانند ودراین چهارچوبه به آن پاســـخ
بدهند .ما درقبول یک دین ویا ایدئولوژی ،ناآگاهبودانه خودرا دردیدگاه
معرفتی اضطراری قرار داده ایم .حقیقت ،همیشه معرفتیست اضطراری . وما
درجذب شدن دردین یا ایدئولوژی ،سراپا از اضطرار رقبضه می شویم وتا دیـن
وایدئولوژی ما را به این حالت خاص روانی وعاطفی نیاورد ،نمی توانـــد
به واقعیات پاسخ بدهد .وهمه مسائل جامعه وفرد را فقط دراین حالـــت

طرح می کند وآنگاه از دیدهمین حالت به آن پاسخ می دهد .

انسان اجتماعی،انسان با نقاب

ما وقتی می گوئیم" روابط میان اشیاء "وبعدمی گوئیم" روابط میان
انسان ها " ،همین کلمه "روابط "که دراین دوعبارت مشترک است ،مـــا را
به اشتباه می اندازد .
یک شیئی ،" آن طورکه هست "با شیئی دیگر"آنطورکه هست " ،"رابطه دارد
یا رابطه می یابد یا مربوط است .ولی انسان " آنطورهست "با انسان دیگر
" آن طورکه هست "مربوط نمی شود ." خواست انسان " ،این " ارتبــاط
خودبه خودوخودجوش " را مغشوش ومنحرف می سازد .روابط طبیعی خــودرا
به حالت خودوانمی گذارد بلکه به آنها انحراف جهت وتغییرشکل وتغییـــر
شدت می دهد .انسان آن قدروآن طور" نمی خواهد"که او" هست " .اگـــر
خواستش (منفعت خواهیهایش ،امیالش ،تصمیماتش ..)آنقدروآن طــور
بودکه هست ،با انسانها واشیاء دیگر ،فقط روابط داشت .با وسائل تولیـد
وماشین نیزفقط روابط داشت .
اگرانسان " آن طورکه هست " منافع وخواستهای خودرا "بنمایـــد" ،
انسان دیگر ، می تواند به هستی اوتجاوزکند .
به دامنه هستی اوتجاوزکند وبه اوقدرت بورزد .هرچیزکه " آن طورکه هست
خودرا می نماید"برای انسان به سهولت " وسیله "می شود .انسانی کـــه
منافع خودوخواستها وشخصیت خودرا آن طورکه هست می نماید ،آلت دیگری
می شودیا می تواند به آسانی آلت دیگران بشود .
چون " یک خصوصیت ثابت واستوار ومعلوم "از هرچیزی،برای هرانسانـــی ،
تقلیل آن چیزبه "وسیله "است .اومی تواند آن چیزرا درآن خصوصیـــت
ثابت وتغییرناپذیرومعلوم (درآن رابطه ثابت وتغییرناپذیرروابطی
که تحت قانونی ثابت درمی آید)به کاربرد .
بنابراین (۱)یاانسان باید خودآلت دیگری بشودیا (۲)بایددیگـــری را
از آن بازداردکه او را آلت خودبسازد یا (۳)آنکه بایدبکوشددیگری راآلت
خودبسازد .
برای اینکه دیگری را از آن بازداردکه او را آلت خودبسازد (منافـــع او را،
خواستها وامیال وروابط وخصوصیات ثابت اورا آلت خودبسازد)بایـــداز

خود، ازخواستهای خود، ازرفتارخودبتواندپنهان گاهی برای خودبسازد. اوبایدبتوانددرهمه‌خواستها ورفتاروعلائم‌خود، خودرا بپوشاند. ولی پوشانیدن، تاریک ساختن خوداست، ودرتاریکسازی خود، موردظن وبدبینی دیگری قرارمی گیردودیگری اعتمادخودرا به‌او ازدست می دهد. ولی او، ازطرفی دیگر، احتیاج به‌اعتماددیگران دارد. پس بایداین عمل خود پوشی، خودپنهان سازی، طوری باشدکه‌دیگری گمان کندکه‌اوخودراهمانطور که‌هست، می نماید. خواستها وامیال وتصمیمات وعقایدوافکارخودرا آنطورکه‌هست، می نماید.

پس " نقاب به‌چهره‌زدن "، پوشیدن چهره‌به‌معنای نامرئی ساختن خالی آن نیست، چون به‌چهره‌ای که‌دیده‌نشودوتاریک باشد، هیچکس اطمینان نمی‌کندوبیشترین نفرت را به‌آن دارد.

ازصورت بی صورت، آخرین درجه‌وحشت دارد. خدای بی صورت هم وحشتناکترین خداست. آنکه می خواهددرمردم‌وحشت برانگیزد، خودرا بی صورت می سازد. در قیافه‌او، دیگران را، خواستهای اورا، افکاراورا، نمی توان دید. قیافه‌اش، سنگ گونه‌وبی حرکت می شود. خطوط چهره، حرکت ندارد. غم وشادی وخیروشروشکست وپیروزی کوچکترین حرکتی در قیافه‌اش ایجادنمی کند. چنین شخصی، بی صورت است. پس نقاب به‌چهره زدن، پوشیدن چهره‌نیست، بلکه "چهره‌ای دیگربرای خودفراهم‌آوردن"است که‌درنمودش، چهره‌واقعی را نامحسوس وگمنام‌وناموجودبرای دیگران می سازد. واین چهره‌دیگرست که‌بایدچنان نمودداشته‌باشدوچنان چهره دیگررا بپوشاندکه‌هیچکسی بفکرنیفتدکه‌درپس آن، چهره‌واقعی هست.

وانسان اجتماعی،انسانیست که‌همیشه می کوشددرهمین "چهره‌دوم‌خود" نمودارشود، وهمه‌اورا به‌طورعادی دراین چهره‌دوم‌می شناسند. فقط در حالات بحرانی واضطراری (موقعی که‌ازخودخارج می شود)این نقاب را برای لحظه‌ای پس می زندوبه‌دورمی اندازدوچهره‌واقعی‌اش را می نماید.

دراین حالات خشم یا شادی بیحدیا مستی بیحداست‌که‌نقابش‌می افتدوخود را چنان که‌هست می نماید. مثلا" خدای قرآن را بیشتردرهمین حالت که با خشم وکینه‌توزی با دشمنانش یا با گناهکاران روبرومی شودمی‌توان‌شناخت، نه‌درحالات عادی که‌دم‌ازاحسان ورحم وفضل می زند. اینها همه‌نقاب اوهستند.

انسان دراین " روپوش " خوداست که‌با انسان دیگردر" روپوش "

بستگی های مختلف اجتماعی وسیاسی واقتصادی وحقوقی دارد. حتی در همین روپوش خوداست که‌با وسائل، وسائل تولیدوهرگونه‌رابطه‌ای ازجمله روابط تولیدی، بستگی دارد. میان اوودیگران، روابط نیست.

منافع اوبامنافع دیگران درارتباط نیستند. منافع او در " پوشیدگی درنمود" با منافع دیگری در" پوشیدگی درنمود" به‌هم‌بستگی دارند. انسانها همه‌همدیگر را درخواستها ومنافع وآرزوها وامیال وتصمیمات خود، "می فریبند". همه‌بستگیهای اجتماعی وسیاسی واقتصادی وحقوقی، فریبکاریست. بدون این فریبکاری، همیشه‌انسان درخطرتقلیل یافتن به‌"ابزار" قراردارد. این فریبکاری، یک عمل ناآگاهبودانه‌هرانسانیست. وبه‌طورخودکاردرهرعملش، درهرفکرش، دربیان هرمنفعتش دیگری را می فریبد. خوداخلاق، یکنوع فریبکاری رسمی ومعتبراست که‌حقانیت اجتماعی یافته‌است.

هرگونه‌روابط اقتصادی یاسیاسی یکنوع فریبکاریست که‌درجامعه حقانیت دارد. فقط وقتی این حقانیت خودرا ازدست می دهد، آن موقع این فریب، به‌آگاهبودانسان وجامعه‌می آید. ودرهمان عمل ورفتاروافکار کذب ودزدی وریا دیده‌می شود.

دیگری، موقعی می تواندبه‌ما قدرت بورزدوحکومت کندکه‌بتواند روپوش (نقاب خواستها ومنافع وبستگیهای ما)را بردارد، ویا ما را بدان بیانگیزاندتاخود، روی خود، روی منافع وخواستهای خودرا نپوشانیم. وبه‌عبارت اخلاقی، صادق باشیم. صداقت، بلافاصله‌به‌مقتدر (قدرتجو)امکان سلطه‌یابی وتحکیم قدرت خودرا می دهد. هرکسی که‌قدرت می جویدازمردم، صداقت می خواهد. خدا هم‌ازمردم‌صداقت می خواهد. تاسائقه‌قدرتجوئی در جامعه‌فعالست (قدرتجوئی نیزماننداسایرخواستها، همیشه‌پوشیده‌وبا نقاب است واین ناپیدائی یاعدم‌اعتراف یاحتی اعتراف برضدقدرتجوئی وشوم‌دانستن قدرتجوئی وقدرت، همه‌روپوش سائقه‌قدرتجوئیست)، صداقت، انسان را طعمه‌مقتدران مختلف ازآخوندگرفته‌تاسیاستمدارتارهبران حزبی می سازد. صداقت درجامعه‌ای بی خطراست که‌همه " بستگیهای قدرتی" به‌کلی‌حذف گرددوهیچکسی نتواندآشکارا یاپنهان ازدید، به‌دیگری قدرت بورزد.

یا بایدازهرکسی امکان قدرت ورزی گرفته‌شود (که‌کاریست محال، چون همه‌قدرت ورزیها، شکل پوشیده‌ونقابدار به‌خودمی گیرد. درهمه‌ادیان و

ایدئولوژیها) یا باید هرقدرتی ازهرکسی وهرگروهی (چه رهبر، چه هیئت رهبری، چه حکومت، چه حزب، چه سازمان دینی یا ایدئولوژیکی) شفاف و روشن ومشخص ومحدود باشد، چون قدرتی که نامحدوداست، نامشخص است. تقاضای عینیت تمامی فرد به یک سازمان یا فرد، چیزی جزایجاد قدرت نامحدود به آن فرد نیست. وقدرتی که مشخص ومحدود وروشن باشد، جزوهمان "خصوصیات ثابت واستوار" درمی آید که حکم "وسیله" را برای همه مردم پیدا می کند، وطبعا " دیگر قدرت، به معنائی نیست که بتواند جامعه وافراد را محکوم خودسازد.

همه قدرتها بدون استثناء (ازسازمانهای دینی گرفته تا احزاب و ایدئولوژیها وحکومت و....) درجامعه باید عقلی ومشخص ومحدود وروشن (نمودار وچشمگیر) برای همه باشند تا خطرقدرت نامحدود ومبهم آنها از بین برود.

وجودیک طبقه حاکم یا طبقه مقتدربه خودی خودخطرناک نیست، بلکه ناعقلی بودن ونامشخص بودن ونامحدودبودن وتاریک بودن قدرت این طبقه وخوداین طبقه بزرگترین خطراست.

نفی "حاکمیت الهی" یا "حاکمیت ماوراء الطبیعی" یا هرحاکمیتی که ماهیت عرفانی ومرموزوعاطفی دارد، برای همین است که قدرت محاسبه ناپذیر، قدرت غیرمشخص، قدرت نامحدود، قدرت مبهم ومه آلود می باشد. هرفرمانی یاقانونی یااصلی باید عقلی باشد (مستدل براساس عقل و تجربه انسانی باشد) تاکاملا" روشن ومشخص ومحدودباشد.

فقط باعقلی ساختن وتجربی ساختن همه امکانات قدرت وجریانات و مقامات قدرت وروابط میان مقامات است که به مردم فرصت می دهدازفریبکاری همدیگردست بکشندیا آنرا به حداقل ضروریش تقلیل بدهند. قبول ضمنی این فریبکاری به عنوان اساس واقعی اجتماع وسیاست و اقتصاداست که ایجاب می کندقدرت ومرجع قدرت، مقدس ومعصوم ساخته بشود. وجودحاکمیت براساس قدوسیت ومعصومیت (حاکمیت الهی) استوار برقبول فریبکاری وابقاء فریبکاری درواقعیت اجتماع وسیاست و اقتصادمی باشد. وهمه وعظهای اخلاقی ودینی، چیزی جزظاهرسازی وخودگول زنی دین واخلاق نیست.

ازاین رونباید گذاشت که قدرت درهرگونه شکلش، جنبه تقدیس ومعصومیت به خودبگیردوهیچ قدرتی نباید مرجع مقدس ومعصوم باشد، چون این

خصوصیات، قدرت راتاریک ونامشخص ونامحدودمی سازند. وفریبکاری را اساس واقعی همه بستگیهای اجتماعی می سازندوجامعه برپایه دروغ وریا ودزدی ولی پوشیدن آنها درنقابهای اخلاق ودین وایده آلها گذارده می شود. آنچه مقدس است، دسترسی ناپذیراست یعنی ازدسترس عقل وتجربه انسانی خارجست، وعقل وتجربه، نه حق ونه قدرت دستکاری آنرا دارد، نه حق تغییرآنرا دارد.

انسان باوسائل تولید (یاروابط تولیدی)، روابط ندارد. روابط فقط میان یک شیئی باشیئی دیگرردوبدل می شود. انسان باوسائل تولید و روابط تولیدی، " همبستگی قدرتی " دارد.

وسائل تولیدوروابط تولید، چون خصوصیات ثابت واستواردارند، وسائل به معنای کلی وطبعا "امکانات قدرت ورزی" اوهستند. سرمایه دار، درآغاز با "تصرف مطلق وسائل تولید" و"آگاهبودسریعتروزودتر" ازاین روابط و روابط ماشین باکارگر، فرصت قدرت ورزی شدیدی پیداکرد. ولی کارگران نیزباآگاهبودتدریجی ازهمین روابط تولیدی وروابط سازمانهای اقتصادی وهمبستگیهای سازمانی باروابط تولیدی وهمبستگیهای تولیدی کارگروکارفرما وامکانات قدرت ورزی سازمانی سرمایه دار، می توانند قدرتهای سرمایه داررا مشخص وروشن ومحدودسازندوایجادقدرتهائی بکنند که قدرتهای نامحدودونامشخص ونامعلوم سرمایه وسرمایه داررا خنثی کند. فقط وقتی این گونه امکانات ازکارگران گرفته می شود، فاقداین قدرت می شوندوطبعا " مورداستثمارقرارمی گیرندودریک رژیم سوسیالیستی نیزموردهمین تعرض به حقوق خودقرارمی گیرند. چون ضعیف، همیشه "وسیله" است، ووسیله، همیشه ضعیف است.

هرچیزی آنقدرضعیف است که می توان ازآن وسیله ساخت. ماشین (وسائل تولید) ضعیف ترین چیزهاست، باآنکه " بزرگترین امکان قدرت " است. صنعت، ضعیف ترین وسیله است، ازاین روبزرگترین امکان گسترش قدرت انسان است. یک انسان، دریک سازمان، تاسازمان یافته است (وسیله خالص است) ضعیف ترین چیزهاست (چه درحکومت، چه درحزب، چه دراتحادیه کارگران) وفقط وقتی " سازمان دهنده هم شد " همان سازمان، بزرگترین امکان گسترش قدرت او می شود. این است که یک فرددریک سازمان، تا به عنوان "سازمان داده شده" فعالیت می کند، آلت خالص است وفقط وقتی به عنوان " سازمان دهنده کل آن سازمان " عمل بکند، ازحالت آلت

بودن خارج می گردد .همینطوروقتی دریک سازمان اقتصادی (دستگاه تولیدی)نقش مشخصی وثابتی به او داده می شود ،محکوم وآلت ومغلوب است وفقط با حق وقدرت درتعیین آن سازمان اقتصادیست که بازیک انسان می شود .

همه چیز ،پیش ازوجودما ،معین شده است

انسان پیش ازتولدش .هیچ قراردادی،هیچ میثاق وعهدی با کسی ،با عقیده ای ،با مرجع قدرتی،با خدائی،با حکومتی ،با حقیقتی نبسته است . به عبارت بهتر،انسان پیش از "تولدشخصیتش دراستقلال "،هیچ قراردادی یا میثاقی وعهدی نبسته است ،واگرهم بسته است (چون خود ، هنوزخود نبوده است)باطل ولغواست .این است که پای بندهیچکدام از بستگیها و تعهدات ووظایف وتابعیت هائی نیست که پیش ازتولدشخصیتش به او تحمیل شده است ،یا به آن پرورده شده است .یا به آن عادت داده شده وبه او آموخته شده است .

همه قراردادها ،تابعیت ها ،بستگی ها ،با پیدایش شخصیت دراستقلال،لغو می گردد ،چون او هنوز،خود" نبوده است .بنابراین هرگونه "میثاق فطری" و" میثاق تاریخی" اورا به هیچوجه مکلف نمی سازد .معمولا"بنیادگذاری یک جامعه وسازمان را به یک میثاق فطری(مثل اسلام)یا یک میثاق تاریخی (مثل یهودی گری)بازمی گردانندیا به هردوباهم .

بدینسان هیچ فردی، حق وقدرت تاءسیس جامعه وحکومت وقانون نداشت . همه اینها پیش ازپیدایش وجوداو ،معین شده بودندواو فقط موظف بودکه آنها را بپذیرد .ولی با داشتن حق وقدرت " قراردادگذاردن آزادانه " براساس استقلال شخصیت خود ،حق وقدرت بنیانگذاری جامعه وطبعا "همه سازمانها وحکومت وقانون ونظم ،به انسان بازگشت .بدینسان انسان از این به بعد می تواندبراساس عقل وتجربه خود ،جامعه وحکومت ونظم و قانون بیافریند .جامعه وحکومت ونظم وقانون ازعقل وتجربه وتصمیم انسانها سرچشمه می گیرد .

آنچه پیش ازوجودمن ،معین شده است ،حق تعیین کردن عقل وتصمیم مرا ندارد .قبول هرگونه میثاقی پیش ازتولد ،تحمیل رابطه ابدی عبودیت واسارت وتابعیت است که هیچگاه کسی حق گریزازآن ندارد .اینکه آیا

جامعه وحکومت وقانون براساس یک قرارداد آگاهانه افرادمستقل ساخته می شود ،جای شک است ولی این اندیشه ،درمقابل آن اندیشه که ،انسان با خدا پیش ازتولدیا درآغازجهان قراردادی بسته است که اعتبارمطلق و ابدی دارد وقابل تجدیدنظرنیست ،حقوق وآزادیهائی را به انسان بازگردانیدکه هزاره ها از انسان ،سلب کرده بودند .

این اندیشه که تاءسیس جامعه وحکومت ونظم وقانون بربنیاد قرارداد میان افرادبا شخصیت های مستقل قرارداد ،برای سست ساختن اندیشه میثاق ابدی والهی وتاریخی که همه استبدادیها برآن استوارند ، لازم وضروریست .انسان با خدا پیش ازتولدیا درآغازجهان یا به توسط اولین پدرش ،هیچ قراردادی نبسته است ،وانسان پایبندقراردادی که نیاکانش بسته اند ،ویا خودش بسته است ولی به یاد نمی آورد ،نیست .انسان ،بدون هیچ قراردادی،متولدمی شود .با تولدش ،همه قراردادهای گذشته ،باطلند، با این حرف ،هرکسی حق دارد ،عقیده ای راانتخاب کندیا بیافریندکه می خواهد(خود ابتکاربستگی خودرادارد).هیچ عقیده ای،به عنوان آنکه " عقیده پدروخانواده وجامعه اش هست "یا به عنوان آنکه " عقیده فطرینش هست " (پیش ازاودرونهادهاند)اورا مکلف نمی سازد .هیچ عقیده (از جمله اسلام) ،فطری نیست .هیچ عقیده ای براساس حکومت طولانی تاریخی اش درجامعه او ،اورا پای بندنمی سازد . سنت فکری وتاریخی ،فقط برای او" یک امکان انتخاب "هستندنه بیشتر وهمیشه حق تغییروتصحیح آنها رادارد .

حاکمیت الهی

ادعای حاکمیت الهی براین فکراستوار است که "خداوند ،حق حاکمیت را به فردی،یا به خانواده ای یا به شکلی ازحکومت "داده است ،که انسان نمی تواندآن حق را ازاو وسلب کند .اینکه "خداوندحق حاکمیت را به کسی یا خانواده ای یا به سازمانی داده است "،قابل تجربه کردن واثبات کردن عقلی برای انسان نیست ،بلکه استوار بر"ایمانی است که این عمل انتقال وتفویض حق درغیب ازطرف خدا به او وصورت گرفته است " .بنابراین، این عمل انتقال وتفویض ،خارج ازتجربه وخارج ازمحدوده تفکرانسانی است .پس ،"تعیین رهبروحاکم وامام"و"تعیین شکل حکومت " ،وراءوفوق

تجربه وتفکر انسان قرار دارد و انسان حق دخالت وتصرف وتغییر در آن ندارد.

بنابراین سراسر افراد جامعه باید "ایمان" به این عمل انتقال وتفویض در غیب از خدا به آن فرد یا خانواده یا سازمان را داشته باشند، واعتراف بکنند که تجربه وعقل انسانی در مسئله تعیین رهبر وتعیین شکل حکومت، نه حق ونه قدرت دخالت وتصرف دارد. پس جامعه ضرورتاً "باید" جامعه مؤمنان، جامعه یک دینان "باشد. ولی درست " شیوه تعیین رهبر و رهبران" و " شیوه تعیین نوع حکومت " وتغییر دادن هردوی آنها، که ماهیت سیاست را تشکیل می‌دهد، از عرصه تجربه وعقل وتصمیم انسانی، تبعید می گردد. وقتی که انسان حق تعیین حکام (رهبرها وحکومت) وتعیین نوع حکومت را نداشته باشد، حق دخالت در سیاست را ندارد. بنابراین حاکمیت الهی که " حق دخالت دین در سیاست " است، حق دخالت افرادی که آن دین را دارند (مؤمنان به دین) در سیاست، نیست. چون اگر آنها حق تعیین نوع حکومت را داشته باشند، می توانند" حاکمیت الهی " و حکومتی را که حق خود را از خدا مشتق می سازد، نفی کنند، واگر حق تعیین حاکم ورهبر را داشته باشند، می توانند امام ورسولی را برنگزینند که خدا در غیب (خارج از دید انسانها) به او این حق را داده است. برای کنترل کردن قدرت، راهی جز این نیست که حکومت وقدرت محدود وکنترل پذیر باشد (نفی حکومت، نفی قدرت نیست) واین موقعی است که تعیین حکومت وقدرت وتعیین نوع حکومت ونوع قدرت در چهارچوبه تجربیات وعقل انسان درآید ودر چهارچوبه "ایمان او به غیب" نماند. اگر بگوئیم که خدا این حق حاکمیت را به همه انسانها در غیب (در فطرت، در آغاز جهان) تفویض کرده است، باز اعتراف می کنیم که این عمل تفویض در غیب صورت گرفته است، چون ما با تجربه وعقل خود نمی توانیم این عمل تفویض حاکمیت را از خدا به خود، بشناسیم ومشخص سازیم. وایمان به این عمل غیبی، سبب می شود که بگوئیم این عمل، پیش از پیدایش انسان، پیش از تولد وصورت گرفته است.

تا موقعی که ما این "ایمان" را داریم، کسی (بشرط آنکه او هم این ایمان را داشته باشد) نمی تواند این حق حاکمیت را از ما سلب کند. ولی اگر کسی این ایمان را نداشته باشد، خواهد کوشید که تصرف وتجاوز در حق حاکمیت، بکند واگر ما خود این ایمان را از دست بدهیم، با فقدان این ایمان، حق

حاکمیت خود را نیز از دست می دهیم. بنابراین وجود چنین "ایمانی" (هم به وجود خدا، هم به اینکه این عمل تفویض از او به همه صورت گرفته) برای همه ضروری می شود. باز باید یک جامعه مؤمنان داشت. ولی انسان، به تبع ایمان خود این حق حاکمیت را پیدا نمی کند، بلکه هر انسانی فقط به تبع انسان بودنش (چون او انسان است وتجربه وعقل انسانی دارد) این حق را پیدا می کند، چه این ایمان را داشته باشد، چه نداشته باشد.

خداوند، انسان را خلق کرد تا او را عبادت کند

آنکه وآنچه انسان آزاد ومستقل وحاکم برخود را، "عبد" می سازد، او را " شریر" می سازد. خلق، چیزی جز تقلیل انسان آزاد ومستقل وحاکم برخود، به "عبد" نیست. جریان خلقت، جریان " عبدسازی" است وایجاد عبودیت در انسان، خلق شرارت در اوست.
خلقت، فاسد کردن انسان است. با " عبد شدن "یا "عبد هر قدرتی شدن"، انسان استحاله به شر می یابد. خداوند با خلق عبد در انسان، از انسان، شر می سازد. خداوند برای آنکه دنیا را عبد خود سازد (تا او را عبادت کنند)، دنیا را تبدیل به شر کرد.
انسان برای عبادت خدا (هیچ خدائی) خلق نشده است. عبادت هرچیزی، انسان را استحاله به شر می دهد. عبادت وآزادی ذاتاً " متناقض با همند. انسان، عبد هیچ حقیقتی، هیچ علمی، هیچ جامعه ای، هیچ طبقه ای، هیچ فکری نیست. هرکسی وقدرتی که از انسان عبادت می طلبد، برضد انسان و آزادی است. عبادت خدا هم شر انسان است. انسان، عبد خدا هم نیست.
"عبودیت خدا "به عنوان هدف حکومت، از حکومت "بزرگترین شر علیه انسان وجامعه" می سازد. هر حکومتی که می خواهد مردم را عبد خدا وعبد حقیقت سازد، انسان را به جبر، اهریمن ودروغ می سازد. همه حکومتهای الهی، سرچشمه شر در اجتماعات هستند. یک دقیقه فکر، برضد صد سال عبادت است.

حقیقت هم خونخوار می شود

شهادت وجهاد برای هر حقیقتی، ریختن خون خود ودیگری برای آن حقیقت است وحقیقتی که خون دید ویکبار خون چشید، خون آشام وخونخوار خواهد شد. برای حقیقت خود، نه جهاد، نه قربانی کنید تا بوی خون به بینی اش نرسد.

حقیقتی که یکبار خون دید و چشید، خونخوار می شود و از خون، هیچگاه سیراب نمی شود. یک انسان حقیقت دوست، با نخستین قطره خونی که دید ناگهان جوع خونخواری پیدا می کند و محبت و احسان و رحم را فراموش می سازد. خون، قدرت سحرانگیزی برحقیقت دارد. حقیقت از تاریک ترین سائقه های وحشی و بدوی انسان، سرچشمه گرفته است و گرنه چنین رابطه ای با خون نداشت. هرحقیقتی که خون دید، در او این سائقه های وحشی و بدوی دوباره بیدار می گردند. والتهاب و هیجان برای هرحقیقتی، نمودار برپاخاستن این سائقه ها هستند.

ما دوستداران دنیا هستیم

آیا دوستی دنیا برضد خداست؟ یا آنکه دوستی خدا، برضد دنیاست؟ دوستی، دنیا را با خدا ضد نمی سازد، و خدائی که دنیا را ضد خود می داند، دوستی را نمی شناسد، انسان هرچه را دوست می دارد، خدائی می شود، حتی دنیا را و هرچه در دنیا هست (از زن و فرزند و مال و قدرت هرچه هست).

دوستی هرچیزی، آنرا خدائی می سازد. بنابراین مسئله خدا، حسادتش هست که چرا انسان، چیزدیگری جز او را دوست بدارد. یکی آنکه خدائی که حسود است، به درد خدائی نمی خورد و دیگر آنکه خدائی که دنیا و هرچه در آنست (و برای انسان آفریده است) دنیا و هرچه در آنست از اوست و دوستی انسان با دنیا، چیزی جز دوستی غیرمستقیم با او نیست. و اگر انسان، آنچه را در دنیاست بیشتر از او یا به اندازه او دوست دارد، این ستایش هنرخلاقیت اوست. انسان از شیفتگی در صنعت و شاهکارهای او، از دوستی او باز می ماند ولی دوستیِ شاهکارِ یک هنرمند، چیزی جز دوستی به خود آن هنرمند نیست.

انسانی که خدایش را دوست نمی دارد (و خدایش را در دنیا، در شاهکارش دوست نمی دارد) از او غولی وحشت انگیز و ترس آمیز می سازد که سراپایش انباشته از "شهوت بی کرانه قدرتخواهی و کینه خواهی" است و برای ارضاء این سوائق از همه چیز، بجای دوستی، فقط اطاعت محض و مطلق می طلبد. خداوند قادر و منتقم و ترساننده و جزاء دهنده، مخلوق انسانی است که در او عشق و محبت همیشه محروم مانده است. انسانی که از عشق و محبت اطرافیانش بهره ای نمی یابد، محبت در او محروم می ماند و بالاخره عقیم می شود و در

کسی که سرچشمه محبت خشکید، امکان خلق چنین خدائی به وجود می آید.

ترجیح دروغ برعقیده

کسیکه دروغ می گوید، "می داند" ضدحقیقت می گوید. ولی کسیکه معتقد است، "می انگارد" که آنچه می گوید، فقط حقیقت هست. بنابراین ضرر هر اعتقادی برای هرکسی، بیش از دروغی است که می گوید. هر انسانی باید از اعتقاداتش بترسد نه از دروغهایش.

با دروغش، فقط دیگران را می فریبد. ولی با اعتقادات و ایمانش، فقط خودرا در آغاز می فریبد." عقیده مطلق "به اینکه من حقیقت را دارم" من این نیست که من حقیقت را دارم، بلکه ضامن این است که "من عقیده مطلق دارم" "که آنچه دارم و می گویم، حقیقت است. اعتقاد بیشتر به اینکه آنچه دارم حقیقت است، چیزی بیش از یک اعتقاد نمی شود." اعتقاد به داشتن حقیقت"، هنوز بسیار دور از "داشتن حقیقت" هست. وکسیکه گمان می کند "حقیقت را دارد" باید بداند که حقیقت، داشتنی و تصرف کردنی و مالکیت پذیر نیست. بنابراین بهتر است گفته بشود: دروغ بگو ولی معتقد نباش! بهتر است دروغ بگوئی تا مسلمان یا کمونیست باشی!

فرق فیلسوف ورسول

بهترین شاگرد یک فیلسوف واقعی، ولین کسی است که از او برای همیشه جدا می شود. بهترین شاگرد (مؤمن، حواری) یک پیامبر واقعی، ولین کسی است که برای همیشه به او می پیوندد و هیچگاه نمی تواند و نمی خواهد از او جدا بشود.

چگونگی دیدن واقعیات

برای آنکه واقعیات را دید، باید ایده آلها و حقایق خودرا از جلو دیده، برداشت. ما در سراسر عمر خود هیچگاه واقعیات را نمی بینیم، چون هیچگاه نمی توانیم یا نمی کوشیم ایده آلها یا حقایق خودرا ترک کنیم.

ظلم وسوگواری

سوگواری، انسان را به اعمال افراطی می کشاند. کسیکه از ظلمی که کشیده، زیاد سوگوار بود، آمادگی برای شدیدترین اقدامات کینه توزانه پیدا می کند. مظلومیت، جمع ظلم با "سوگواری شدید وطولانی از ظلم" است. کیومرث یکسال از ظلمی که در کشتن سیامک به او شده است، در آغاز اسطوره های ایران "برظلم، سوگواری می کند". تشیع، هزاروسیصد سال است که برظلمی که به حسین شده است، سوگواری می کند. با چنین سوگواری، ایران آمادگی برای کینه توزی ابدی در تاریخ بشریت پیدا کرده است. بسیج شدن این سوگواری از ظلم، در عالم سیاست، بزرگترین فاجعه ایران خواهد بود.

صحبت از کارهای خود

آنکه کار مهمی کرده است. کارش از او صحبت می کند. آنکه کار کوچکی کرده است، خودش از کارش صحبت می کند.

علت ومعلول، رابطه کینه ورزیست

انسان با عقل (در اثر تفکر) مفهوم علت ومعلول را کشف نکرده است. ما با سائقه انتقامگیری، رابطه ومفهوم علت ومعلول را کشف کرده ایم. از این رو هنوز در مفهوم علت ومعلول، رسوبات عمیق کینه ورزی وکینه توزی هست. هرکسی که به ما خوبی می کند خودرا مکلف نمی دانیم که به همان اندازه به او خوبی کنیم.
رابطه علت ومعلول در جرم وپاداش آن (مسئله مجازات وقوانین) اوج اعتبار خودرا دارد ودر روابط نیکی، کم اعتبار یا خالی از اعتبار است. کسیکه خوبی می کند، به او سفارش می شود که خوبی اش را فراموش کند (یعنی منتظر معلول عملش ننشیند. در اعمال اخلاقی، رابطه علت ومعلولی، نیست خدا اگر بخواهد نیکی اش را خواهد پذیرفت. هرعمل نیک او، از خداست یعنی او حقی به نتیجه عملش ندارد.) چون رابطه علت ومعلول هنوز زنده از سائقه انتقامگیریست، از این رو هیچکس به فکر پاداش نیکی نیست. مگر آنکه آگاهبودانه خودرا به آن وادارد. ولی هرکس فراموش نمی کند که پاداش بدی را می دهد. حتی خداوند، نمی تواند از ظلم کسی بگذرد. انتقامگیری، انسجام منطقی وارابطه گسستنی ناپذیر علت ومعلول را به

وجود آورده است. این است که بحث علت ومعلول هیچگاه از بحث ظلم وانتقام قابل انفکاک نیست. هرجا بحث علت ومعلول شد جنبش انتقام از ظلم خواهد آمد. انتقامگرفتن از ظلم، سرچشمه مفهوم علت ومعلول بوده است. وعدل، هزاره ها فقط به معنای "انتقام از ظلم" درک شده است وهنوز نیز این مفهوم عدالت، روانها را فراگرفته است. کسی عادل است که از ظلمهائی که شده است، انتقام بگیرد. ولی با همه این انتقامها، هیچگاه در جامعه یا در دنیا، عدل برقرار نخواهد شد.
چون "انتقام از هرظلمی"، همیشه یک ظلم تازه است. عدلی که فقط با احساس انتقامگرفتن از ظلم برقرار می شود، عدلیست که فقط برای "تسلیت وارضاء انتقامجوئی مظلوم است". وآنکه مظلوم واقع شده است، معصوم وعادل نیست.
مظلوم، حتما "عادل ومعصوم" نیست. کسیکه "قدرت رفع ستمی" را در موردی یا موقعی وتحت شرائطی نداشته است، اگر چنین قدرتی می داشت، معلوم نیست که آیا خودش بعدا از رفع آن ستم، عادل می ماند یا نه. ولی ما با مفهوم علت ومعلولی که در انتقامگیری کشف کرده ایم، می انگاریم که اگر انتقام از ظلم بگیریم، عدالت به خودی خود بازمی گردد. عدالت، بیش از انتقام از ظلمهاست. رفع ونابودساختن ظلم ها وظالمها، هنوز ایجاد عدالت نمی کند.
چون مظلومها، با نبودن ظالم گذشته ویا ظالم کنونی ونبودن ظلم گذشته وکنونی، عادل نمی شوند. ومظلومی که هنوز در مفهوم انتقام می اندیشد وعدالتش چیزی جز "انتقامگرفتن از ظلم" نیست هنوز نمی داند عدالت چیست. هیچ انسانی در انتقامگرفتن "به اندازه عمل ظلمی که شده" انتقام نمی گیرد، بلکه بیش از آن اندازه، انتقام می گیرد. از این رو، انتقامگیری، هیچگاه پایان نمی پذیرد وگیرنده انتقام برای آنکه به جریان انتقام پایان بدهد می انگارد که باید ظالم را به کلی نابود سازد. ولی ظلم، منحصر به یک فرد یا طبقه یا گروه نیست. بعد از نابودساختن ظالم، ظلم باقی می ماند. عمل وعکس العمل انسان هیچگاه طبق یک اندازه علت ومعلولی (معین شدنی) نیست.
عمل وعکس العمل، هیچگاه شکل علّی دقیق ندارند. جریان انتقامگیری که سبب پیدایش مفهوم علت ومعلول شده است درست برضد این رابطه است. چون در رابطه علت ومعلول "تناسب اندازه" هست. اگر انتقام به اندازه

عمل ظلم باشد،جریان پایان می پذیرد .ولی مفهوم علت ومعلول فقط برای توجیه "ادامه‌بی نهایت انتقام"به‌کاربرده می شود .

حقیقت انتزاعی وهنرِفریفتن

جامعه‌ای که‌عقل درآن خلاقیت نداشته‌است و درآن جامعه برترین ارزش ومعیار را ولیه‌زندگانی حساب نمی شده‌است ،برای درک وجذب "اندیشه‌های انتزاعی "ناتوان‌می باشد .وآزادی وتساوی واستقلال ، ایده‌ها وایده‌آلهای انتزاعی هستند .

بنابراین عقل به‌طورمستقیم‌دراین جامعه‌ها تابِ برخوردوآمادگی جذب این اندیشه‌های انتزاعی را ندارد .برای رفع این نقیصه (ووارد‌ساختن اندیشه‌های آزادی واستقلال وآزادی)کوشیده‌می شودکه‌احساسات وعواطف وحواس وخیال به‌این اندیشه‌های انتزاعی فریفته‌شوند .

فریفتن،همیشه‌ازراه غیرمستقیم‌است .این اندیشه‌های انتزاعی را باید درتصاویروا سطوره‌ها وداستانها وافسانه‌ها وخرافات وعلائم (نمادها) گنجانیدوبا آن پوشانیدوآرایش دادتا بتوان احساسات وعواطف وحواس وخیال را با آنها برانگیخت .چنین مردمی،این اندیشه‌ها را نمی فهمندو نمی اندیشندتاانتخاب کنندبلکه‌درهیجان وروءیا والتهاب خودبه‌آن فریفته‌می شوند .

آنها حقیقت خودرا نفهمیده‌اندبلکه‌به‌حقیقت خودفریفته‌شده‌اند .حتی "قبول حقیقت "برای آنها یکنوع " فریب‌خوردن است .چنین جامعه‌ای را می توان به‌آسانی به‌ایده‌آلهای آزادی وتساوی واستقلال فریفت ولی به‌دشواری می توان این ایده‌آلها را به‌آنها فهمانیدوآنها را به اندیشیدن درآن ایده‌آلها واداشت .وکسیکه‌جامعه‌را به‌این ایده‌آلها می فریبد ،غیراز‌کسی است که‌جامعه‌را به‌اندیشیدن دراین ایده‌آلها بر می انگیزاند .وانقلابی که‌فریفتگان به‌این ایده‌آلها می کنندبا انقلابی که‌اندیشندگان دراین ایده‌آلها می کننداززمین تا آسمان فرق دارد .

شکست فریفتگان به‌ایده‌آلها درانقلاب ، سبب یاءس وسرخوردگی آنها از حقیقتشان می شود (نه‌ازفریب‌خوردگیشان،ونمی دانندکه‌به‌حقیقت هم نبایدفریفته‌شد) .شکستِ اندیشندگان درایده‌آلها درانقلاب سبب شناختن بیشترواقعیات می گردد .شکست دراثرنشناختن کافی واقعیات اجتماع

بوده‌است نه‌دراثربی ارزش بودن حقیقت .هرحقیقتی نمی گذاردکه‌انسان تمام واقعیات را ببیندولی بدون حقیقت هم‌نمی توان به‌مجموعه‌ای از واقعیات ،نظم داد .

اخلاق وتاریخ

اخلاق ،غربالیست با سوراخهای بسیارریز .بزرگی وقدرت ، غربالیست با سوراخهای بسیاردرشت .

دراخلاق ،اعمالی نیک تراست که‌ظریف تراست .دربزرگی وقدرت ،اعمالی تاریخی تراست که‌خشن ترودرشت تراست .تاریخ واخلاق دومعیارمتضاد با هم‌دارند .

درغربال تاریخ ،اعمال ووقایع بایددرشت ترازسوراخها باشندتا در غربال "بمانند" .درغربال اخلاق ،اعمال ووقایع بایدریزترازسوراخها باشندتا " صاف " گردند ،تاازغربال بگذرند .آنچه‌ازغربال اخلاق‌گذشته وردشده ،اخلاقی است .این است که‌اعمالی که‌ازغربال اخلاق نمی گذرند ، ولی ازغربال تاریخ به‌زودی ردمی شوند ،اعمالی هستندکه‌نمی توانند تاریخی باشندولی‌ضداخلاقی ویاغیراخلاقی هستند .اعمال درزندگانی یا بایدازغربال اخلاق صاف بشوندیا بایددرغربال تاریخ بمانند .

برای تاریخی بودن بایدخیلی درشت تروخشن تربودتا درغربال تاریخ امکان ماندن داشت .وآنکه‌اعمالش تاریخی شد ،با غربال اخلاق‌اوراالک نمی کنند .احساس تاریخی انسان واحساس اخلاقی انسان،دارای دوغربال کاملا" مختلف است .تفاوت این دواحساس درهرجامعه‌ای ،نسبت خشونت ودرشتی " وقایع واقدامات تاریخی رادرآن اجتماع "با ظرافت ونازکی "اعمال اخلاقی" نشان می دهد .

جامعه‌یافرددرحین انجام دادن یک اقدام تاریخی اش ،فاقد"احساس ظرافت اخلاقی اش " می شود ،ودرحین انجام اعمال اخلاقی اش ،ازعهده "اقدامات بزرگ تاریخی "برنمی آید .

احساس تاریخی واحساس اخلاقی همیشه‌با هم‌وبه‌موازات هم‌رشدنمی کنند ، ودردوره‌های تاریخ سازی یک ملت ،ظرافت اخلاقی آن ملت بسیارمی‌کاهد وحتی گاهی احساس اخلاقی اش آنقدرتاریک می شودکه‌ما می انگاریم‌ملت فاقداخلاق است یادرفسادا خلاقی غرق شده‌است .

دنیا مزرعه‌آخرت ا ست (آ یه‌قرآ ن)

هرچه‌دردنیا بیشتربکا ریم (زرع‌می کنیم)درآ خرت بیشتردروخوا هیم‌کرد . ا زا ین روبا یدا زدنیا بیشترداشت تا بتوا ن بیشتردرآ ن کا شت .بنا برا ین با یدهمه‌دنیارا تملک کردتا آ خرین محصول را درآ خرت بردا شت . برا ی دیندا ری ،با یددا رنده‌دنیا شد .

دنیا دا ری،فقط موقعی بدا ست‌که‌ا نسا ن آ نرا به‌هدف عقبی ندا شته‌با شد . ا زا ین رودین ،ا لتها ب گرفتن همه‌دنیا را دا رد .

ا نتخا ب تا ریخی

ا مروزه‌بحث ها ی زیا دی دربا ره "ا نتخا با ت سیا سی "هست .وهرکس می خوا هدا مکا ن آ نرا دا شته‌با شدکه‌درجا معه‌ا ش ،برا ی تعیین ا قدا ما ت سیا سی ،حق ا نتخا ب دا شته‌با شد .ا ین آ شنا ئی ا زا نتخا با ت سیا سی و رغبت به‌دا شتن چنین ا مکا نی ولی یاء س ا زوا قعیت (عدم ا مکا ن تحقق آ ن درآ ینده‌ا ی ملموس)سبب می شودکه‌مردم‌فرا موش کنندکه‌آ نها در دوره‌ا ی قرا ردا رندکه‌حق "ا نتخا ب تا ریخی"دا رندوا ین ا متیا زبه‌هرنسلی درتا ریخ جا معه‌دا ده‌نمی شود .ا نتخا ب سیا سی با ا نتخا ب تا ریخی،فرق زیا ددا رد .ا نتخا ب سیا سی تکرا رمی شود .ا نتخا ب تا ریخی،تکرا رنمی‌شود . ا نتخا ب تا ریخی دریک لحظه نا گها نی وغا فلگیرا نه‌ا ست .ا نتخاب تاریخی درموا قع بحرا ن وا ضطرا را ست .لحظه‌ا ی که‌درآ خرین حدیاء س ،بزرگترین ا میدها زا ئیده‌می شود .لحظه‌ا ی که‌ا ین یاءس مطلق همه‌را ا زتصمیم‌وانتخا ب با زمی دا رد (قدرت تصمیم گیری وا نتخا ب کردن را ا زمردم می گیرد)ولی لحظه‌ا ی نیزکه‌ا زمردم‌تقا ضا ی بزرگترین تصمیما ت را می کند ،جا معه در یاء س مطلق ،با یدبزرگترین تصمیم را بگیرد .وقتی که‌ما ا حتیا ج به بزرگترین تصمیم گیری ا جتما ع دا ریم .جا معه‌دریاء س مطلق ،قا دربه گرفتن تصمیم نیست .دریک ا نتخا ب تا ریخی،برا ی مدت بسیا رطولانی، روی خط سیرتا ریخی ملت تصمیم گرفته‌می شود .ما دریک لحظه‌تا ریخی، برا ی دهه‌ها وسده‌ها ،خط سیرملت خودرا تعیین می سا زیم .هرنسلی ا مکا ن چنین تصمیمی وا نتخا بی را ندا رد .همه‌تئوریها ی ا نتخا با ت ، برا ی ا نتخا ب کوتا ه‌مدت سیا سی ودرحا لات نسبتا " متعا دل یا آ را مترتا ریخی ا ست .وا ین تئوریها روی "حق وقدرت ا مکا ن تصحیح ا شتبا ه‌درانتخابا ت

بنا شده‌ا ست .ولی درا نتخا با ت تا ریخی،هیچکسی به‌آ سا نی حق وقدرت ا مکا ن تصحیح ا شتبا ه‌را ندا رد .با زگشت "لحظه‌مجدد ا نتخا ب تا ریخی" ، معیّن نیست .وتعیین نظم‌ا جتما عی ویا شکل نظا م‌سیا سی ،یک تصمیم‌گیری وا نتخا ب تا ریخی دربحرا ن ا ست نه‌یک تصمیم گیری درا نتخا بات سیاسی.

عدا لت ونفرت ا زظا لم

ما به‌دوکس نمی توا نیم عدا لت بورزیم .عدا لت به‌کسی که‌ما ا زا ونفرت دا ریم وعدا لت به‌کسی که‌ماا ورادوست دا ریم .عدا لت ،به‌کسی که‌ما به‌ا و نفرت دا ریم ،بیشترا زآ ن با یدبدهدکه‌نفرت ما ا جا زه‌می دهد .عدا لت، به‌کسی که‌ما ا ورا دوست می دا ریم ،می خوا هدولی با یدکمترا زآ ن بدهدکه محبت ما ا یجا ب می کند .

وقتی ما ظا لم را موردنفرت قرا رمی دهیم (تا بهتربا ا ومبا رزه‌کنیم)را ه عدا لت ورزی به‌ا ورا می بندیم .ووقتی ما مظلوم را موردمحبت قرارمی‌دهیم (تا بهترا زا ودفا ع کنیم)را ه‌عدا لت ورزی به‌ا ورا می بندیم .

شیوه‌مبا رزه‌با ظا لم‌با شیوه‌عدا لت ورزی با ظا لم‌با هم‌فرق دا رند .هما نطور که‌شیوه‌دفا ع‌ا زمظلوم‌با شیوه‌عدا لت ورزیدن با مظلوم‌با هم‌فرق دا رند .

ما درا ثرنفرت به‌ظا لم ،دستخوش هیجا ن نفرت خودمی‌شویم .نفرت ، حد نمی شنا سدولذت نفرت درا فزودنش هست .وهرچه‌که‌نفرتما ن به‌ظا لم‌بیشتر شد ،کمترمی توا نیم‌درمقا بل اوعادل با شیم‌ا ما بهترمی توا نیم با ا و مبا رزه‌کنیم .ما درا ثرمحبت به‌مظلوم ،دستخوش ا لتها ب محبت‌خودمی‌شویم. ومحبت ،ما نندنفرت ،حدنمی شنا سدولذت محبت نیزدرا فزا یش مدا وم هست .وهرچه‌که‌محبتما ن به‌مظلوم‌بیشترشد ،کمترمی توا نیم‌درمقا بل ا و عا دل با شیم‌درحا لی که‌بیشترمی توا نیم ا زا ودفا ع کنیم .

خدا ئی که‌کفّا رش را (آ نا نیکه‌به‌ا وا یما ن نمی آ ورند)دشمن ومنفور می دا ردمی توا ندبا آ نها بهترجها دکندولی نمی توا ندبه‌آ نها عدا لت بکندوخدا ئی که‌موء منا نش را دوست می دا رد ،می توا ندبیشترپشتیبان آ نها با شدوآ نها را پیروزسا زدولی نمی توا ندبه‌آ نها عدا لت کند .

کسیکه‌می خوا هدعدالت‌ا جتما عی بکندوقتی برا ی یک طبقه‌مبا رزه‌می کند بنا چا رطبقه‌دیگررا منفورمی دا رد .وهمین محبت به یک طبقه‌ونفرت‌ا ز طبقه‌دیگر ،ما نع تحقق عدا لت ا جتما عی هم‌درفکروهم‌درا جراء می شود .

ومبارزه واقعی برای هیچ چیزی ،نمی توان بدون دوستی به آن چیزو نفرت از آنچه با آن مبارزه می شود ،کرد .وکسیکه برای دفاع ازگروهی آنها را دوست بدارد وبرای مبارزه با گروهی آنها را منفورمی دارد ،نمی تواند بیندیشد ،چون تا اندیشیدن وداوری کردن عادلانه نباشد ،اندیشیدن و داوری کردن نیست .داوری ،دادوری است .

نتایج ناخواسته ای که متلازم با هدفند

ما رابطه میان عمل وهدف را همیشه "خطی "می انگاریم .ازعمل به هدف ، یک خط است .وهمین تصویراشتباه از رابطه خطی میان عمل وهدف سبب می شودکه وقتی به هدف نرسیدیم ،عمل را تحقیرکنیم ونتیجه مطلوب را فقط یک معجزه بشماریم .یا هدفگذاری را یک کاربیهوده بیانگاریم وبگوئیم که هیچ عملی براساس هدف بجائی نمی رسد .وزندگی را نمی توان براساس هدفگذاریها ،گذاشت .

علت این تصویراشتباه آنست که ما " ثروتی راکه درواقعیت عمل انسانی نهفته است ،غالبا " نمی بینیم .ما نمی دانیم که درهرعملی ازما ،بسیار بیش از آن هست ونهفته است که ما با یک نظرسطحی می شناسیم .وحدت عمل (یک عمل واحد) ما را ازدرک این کثرت وثروت درونی عمل،بازمی دارد . یک " اقدام سیاسی یا اجتماعی"ما را نسبت به کثرت وثروت درونی اش، کورمی سازد .

دربرنامه ریزیها ،فقط روی " سوی دادن خطی اعمال واقدامات" به " هدف مطلوب " حساب می شودولی جریان عمل،یک خط هندسی نیست بلکه بیشترشباهت به یک شعاع نوردارد که درحرکت به سوی هدف مطلوب ، از هم گسترده می شودوطیفی ازنتایج ایجاد می کندوهدف نیزیکی ازآن نتایج است .بنابراین مسئله هدفگذاری ،این است که ما تنها به هدف مطلوب و محاسبه شده نمی رسیم بلکه با رسیدن به هدف خودناگهان می بینیم که به نتایجی دیگرنیزرسیده ایم که متلازم با آن هدفند ولی ما انتظارآن نتایج را نمی کشیده ایم ونمی دانستیم که این نتایج نیزمتلازم با تحقق آن هدفند .

درآن اعمال واقدامات ،اشتباهاتی وانحرافاتی رخ نداده است ،بلکه آن اعمال واقدامات را درذهن خودبه عنوان خط گرفته بودیم درحالیکه

شعاع مرکب ازنورهای مختلف بوده است .

شادی پیروزی دررسیدن به هدف ،متلازم با دردوعذاب برخوردبا نتایج ناخواسته وانتظارناکشیده است که حتی برضدخودآن هدفندوچه بسا این نتایج ،هدف را می پوشانندونابودمی سازند .

ما بسیاردیرحاضربدیدن این نتایج غیرمنتظره می شویم وبسیاردیر می توانیم نیروهای خودرا برای مقابله با آنها بسیج سازیم .ما هیچگاه با تمرکزدادن اعمال دریک خط ،نمی توانیم به "هدف ناب "خودبرسیم . برنامه ریزی،متمرکزوخلاصه ساختن اعمال دریک خط است تا فقط وفقط به یک " هدف ناب "برسد .ولی متمرکزساختن اعمال روی یک خط، مانع آن نمی شودکه همان خط تبدیل به شعاع بشودونتایج بیشترازآن بدهدکه ما خواسته ایم .ما دربرنامه ریزی ومطالعات تک علتی یا چندعلتی خود، فقط از" مجموعه نتایجی که اعمال خواهندداشت "،فقط یک یا چندنتیجه را می بینیم که معرفت علمی ما متوجه آنست . مثلا"ما با تمرکزاعمال و اقدامات خودمی کوشیم که رژیمی را واژگون سازیم یا فلان عدالت را برقرارسازیم ،ولی واژگون ساختن آن رژیم یا اجرای آن عدالت ،فقط یک نتیجه ،ازمجموعه نتایجی است که آن اقدامات واعمال کاملا" متمرکز می دهندو"ما بقی این مجموعه نتایج ،چه بسا برضدهمان هدف ما هستندکه ما درحین اقدامات ،به فکرآنها نیزنبوده ایم .ولی چون ما به " خط بودن کلیات واقدامات خودیا گروه خود" ایمان داریم این نتایج غیرمنتظره را معلول اشتباهات وانحرافات این وآن می شماریم وبا قساوت وبی رحمی بی نظیری مجازات می کنیم .

کجا باید به خودایمان مطلق داشت ؟

موقعی که انسان به جامعه خودکمترین اطمینان را دارد ،نیاز به "ایمان مطلق به خود ،پیدا می کند .وبرای ایجاد این ایمان مطلق به خود ، باید یک تصویریا یک تأویل واحداز خود (مفهوم روح جاوید)وجهان خود (جهان منظم وهم آهنگ) داشته باشد .ووقتی این تصویرواحدرا دارد ،اطمینان کامل به خودپیدا می کند .واگرچنانچه این تصویرواحدیا تأویل واحداز خودیا ازجهان را ازدست بدهد (به تصویری که تا به حال داشته شک بورزد ،یا دراثربرخوردبه تصاویروتأویلهای گوناگون ازخودیا جهان

خودآشفته وسرگردان گردد) امکان هرگونه اطمینانی را از دست می دهد.
از این رو باید جامعه ای بوجود آورد که انسان، اطمینان کافی به آن داشته باشد. جامعه ای که موجودیت وزندگی او وامنیت وامکانات شکوفائی ورفاه او را تاءمین می کند، تا فرد این نیاز بیش از اندازه را به ایمان به خود نداشته باشد. وقتی چنین نیازی نداشت، خواهد توانست تاءویلها وتصاویر مختلف از انسان وجهان را با شادی وبدون ترس تحمل کند وبپذیرد.
درجامعه ای که این اطمینان نیست، پیدایش فلسفه ها وادیان وجهان بینی ها وایدئولوژیها، سبب عدم تسامح وتعصب ورزی شدید خواهد شد، چون برضد نیاز بنیادی مردم خواهند بود.

ضرورت عقاید مختلف برای فهم شخصیت انسان

آیا من " یک شخص هستم"، چون همه معرفت های گوناگون من، فقط یک تصویر از انسان ارائه می دهند؟ ووقتی معرفت های گوناگون، تصویرهای مختلف ومتضاد از انسان دارند، یا غلط هستند وباید آنها را رها کرد یا باید امکان وحدت یافتن آن معرفت ها بوده باشد؟
ولی من یک شخص هستم. ویک شخص، قابل تقلیل به یک تصویر یا یک تاءویل یا یک گونه معرفت نیست، وبرای شناختن شخصیتم، نیاز به همه این تصاویر وتاءویلها ومعرفت های گوناگون دارم. وتفاوت علوم طبیعی با فلسفه، یا تعدد دستگاههای فلسفی وادیان وایدئولوژیها، متضاد با شخصیت واحد من نیستند. ومن برای قبول یکی، احتیاج به رد دیگری ندارم.
هرکدام از این فلسفه ها وعلوم وادیان وایدئولوژیها، برای درک شخصیت من، کم می باشد. انطباق انسان برهریک از این ها (عینیت یافتن مطلق انسان با هریک از این ها) سبب فقیرساختن وتنگ ساختن وکوچک ساختن (سلب شرافت) انسان می گردد.

شرم وقدرت دید

مسئله اساسی صداقت این نیست که آیا این انسان، صادق است یا صادق نیست. مسئله اساسی این است که او درچه مواقعی، تا چه اندازه ای صادق است. درچه مواقعی، تا چه اندازه ای می خواهد صادق باشد. درچه مواقعی تا

چه اندازه ای می تواند صادق باشد.
وانسان همانقدر صادق است که می تواند ومی خواهد خود ودرون خود را بنماید (درون نما هست) یعنی تا چه اندازه می خواهد ومی تواند درون خود را برهنه سازد واز برهنگی درون خود، شرم نداشته باشد وبتواند درون خود را بدون شرم ببیند. ودرون خود را برهنه بکند تا رسوا سازد یا ملامت کند وانسان همانقدر "می بیند" که صادق است. انسان همانقدر در دیگری می بیند ومی شناسد که درخود می تواند برهنه کند وبدون شرم از آن وملامت کردن، آنرا ببیند. برای درون نمائی نه تنها باید بر ملامت دیگران غلبه کرد وآنرا تحمل نمود بلکه باید بر شرم از خود نیز غلبه کرد.

درکمین لحظه تصمیم

یاءس ما، در اثر احساس ضعف ما درمقابل واقعیات واتفاقات است. ما احساس می کنیم که نمی توانیم درجریان اتفاقات، کوچکترین اثری داشته باشیم ومی انگاریم که بدست آوردن قدرت در اثر داشتن قدرت مداوم وورزیدن مداوم آن وافزودن مداوم آن ممکن می شود. ولی "مهار کردن اتفاقات"، فقط با "اتفاق خاصی" شروع می شود. با "مهار کردن ناگهانی یک اتفاق" است که بعد می توان مابقی اتفاقات را مهار کرد. همه اتفاقات در اثر پیچیدگی وتنوع درونی وتداخل علت های فراوان ونامعلوم درآن، مهارناپذیرند.
این است که باید منتظر این "اتفاق خاص" نشست وشامه برای شناختن این اتفاق داشت. وقدرت را فقط می توان در این لحظه غیرمنتظر در این اتفاق خاص، با تصمیم گیری فوری "ربود". ما باید در تاریخ درکمین این لحظه بنشینیم، ووقتی چنین لحظه ای وچنین اتفاقی فرا رسید با آخرین شهامت وبدون کوچکترین تردیدی، تصمیم قطعی بگیریم وآن اتفاق را مهار کنیم. با آن اتفاق است که سایر اتفاقات مهار خواهند شد. تصمیمات مهم سیاسی واجتماعی در تاریخ، درموقع معین وبا اعلان قبلی ودعوت عموم (با صلای عام) گرفته نمی شوند وصندوق برای راءی گیری نمی گذارند. لحظه ای که برای گرفتن چنین تصمیمی فرا می رسد یا همه خوابند وغافلگیر می شوند یا همه در یاءس مطلقند وقادر به گرفتن تصمیم نیستند ونمی دانند که حتی ملت هم باید قدرت را در یک اتفاق ناگهانی وغیرمنتظری "برباید". آنهائی

که‌درفکرقدرتندبه‌فکرآن نیستندکه‌قدرت ربوده‌را با ملت تقسیم‌کنند .
کسیکه‌قدرت را می ربایدبه‌فکرتقسیم‌آن با دیگران نیست .ودرجامعه‌ای
که‌می توان فقط قدرت را "کسب کرد" وامکان " ربودن قدرت "برای
هیچکس نیست ،احتیاج به‌غافلگیرساختن دیگران ودرکمین نشستن و
محاسبه‌روی این اتفاقات خاص نیست ." هنرقدرت ربائی"،غیراز" هنر
کسب قدرت "است .

ودرجوامعی که‌قدرت قرنها وهزاره‌ها متمرکزدردست یک فردبوده‌است ،
هنوز ،امکان کسب قدرت نیست وکسی به‌فکریادگرفتن " هنرکسب قدرت"
نمی باشدوهمه‌قدرتخواهان " هنرقدرت ربائی" را فرا می گیرند و
درجامعه‌ای که‌قدرت فقط قابل ربودن است یا یک رهبرنظامی سرکار
می آیدیا یک آخوندوایدئولوگ ،چون اینها هستندکه‌فن وفوت قدرت
ربائی را فراگرفته‌اند .پس‌ملت‌بایدقدرت‌رایک باربرای همیشه بربا ید .

عادل بایدسرشارازنیروباشد

درزبان فارسی ،عدالت که‌کلمه " داد" باشدباکلمه " دادن " کار
دارد .درهرملتی عدالت ،بُعدی دیگرداردوچیزی دیگرازعدالت خواسته
می شود .مثلا" درلاتین (که‌درانگلیسی کلمه justice ازآن می آید)
عدالت ،معنای "پیوند" داشته‌است .

عدالت ،بایدمردم‌را به‌هم بپیوندد .درفارسی این عامل پیوندی داد،در
کلمه" پیمان "نمودارمی شود .پیمان ودادباهم‌بستگی جداناپذیردر
شاهنامه‌دارندوپیمان ،تنها قراردادوعهدنیست بلکه " پیوستگی "است
که‌بیش‌ازیک قراردادحقوقی خالص می باشد .درپیمان بستن ،دوانسان
" طرفین یک قرارداد" باقی نمی مانندبلکه‌به‌هم بستگی های وراء
حقوقی پیدا می کنند .این است که‌مهر ،که‌خدای پیمان باشد ،تنها خدای
نگاهدارنده‌قراردادها وسوگندها نیست ،بلکه‌خدای دوستی وتجلی گاه
دوستی نیزهست .ولی برای ایرانی عدالت ،نه‌تنها توازن اجتماعی،نه
تنها قراردادمیان مردم‌بوده‌است بلکه" دادن "و" لذت دردادن" هم
بوده‌است وعنصراولیه‌وبنیادی عدالت ،همین "ترجیح دادن برگرفتن" ،
وهمین " شادی ازدادن " بوده‌است .عدالت دراجتماع بطوراستوار
برقرارمی شودکه‌مردم فقط درفکرگرفتن (درفکرسودبرداری برای خود)

نباشندوفقط ازگرفتن ،کام نبرند .باکام گیری ازگرفتن،نمی توان
عدالت اجتماعی داشت .بنابراین برای عدل کردن ،بایدآنقدرداشت و
آنقدرزیاد داشت تا امکان آنرا داشت که‌به‌همه‌به‌اندازه‌کافی داده شود .
عادل بایدخیلی دارا باشد .ولی آنکه‌بسیاردارد ،ضرورتا "بیشتربه‌دیگران
نمی دهد ،مگرآنکه‌یا ۱) آنقدرزیادداشته‌باشدکه‌دیگرنتواندآنرا تحمل
کندیا ۲) آنکه‌به‌داشتن ،علاقه نداشته‌باشد .داشتن برای او ،نخستین و
برترین ارزش زندگی نباشد . (تاء مین عدالت درغرب ازجیب ملل فقیر)
بنابراین کسی می تواندعادل بشودکه‌آنقدرمفت (بدون زحمت ورنج ،
بدون کار)گیربیاورد (مثلا"درجنگ ها وغنیمت گیری وغارت)که‌بیش‌از
آن باشدکه‌احساس احتیاج به‌آن دارد .
طبعا "با چنین مفهومی ازعدالت انسان عادل ،انسان جهانگیربود .
خدای عادل ،خدای جهانگیربود (عدل،احتیاج به‌فتح وجهانداداشت) .یا
کسی می تواندعادل بشودکه‌داشتن (مالکیت) ،نخستین وبزرگترین
ارزش اجتماعی وزندگانی فردی نباشد . (ارزش های اقتصادی وسودبر
جامعه‌حکومت نکنند) .برای اوداشتن ،فقط وسیله‌ای برای بودن است .
وداشتنی که‌بربودن نمی افزاید ،بی ارزش است .اوازدادن نه‌تنها
نمی هراسد ،بلکه‌بیشترمی دهدتابربودنش بیافزاید .اوگرهمه‌چیزش را
نیزبدهد ،بیشترخواهدبود .اوگرمحصول کاروعملش را بدهد ،احساس
" بیشترشدن "و" بیشتربودن " می کندوشادی ازدادن دارد .درحالی
که‌درزبان آلمانی Recht ودرزبان انگلیسی Right ازهمان کلمه"راد"
آریائی مشتق می شوند (که‌درزبان فارسی هنوزپیوندارديبهشت ـ
اُرد ـ بجای مانده‌است)وبیشترمعنای "نظم"را دارند ،درفارسی این
کلمه (راد)بیشترمعنای " بخشنده " را پیداکرده‌است .
درهرحال ، عادل درتفکرایرانی،"انسان بخشنده"،" مردراد= رادمرد"
است.بخشنده ،تنها " بخشنده= تقسیم کننده " نیست بلکه‌کسی است که‌از
دادن ،کام می برد .
انسان اجتماعی،رادمرداست .برای دادگر،این مسئله‌دردرجه‌اول قرار
نداردکه‌آیاگیرنده‌داد ، ازآن ارضاء می شودیانه ،بلکه‌این مسئله‌مطرح
است که‌اوخودش دردادن،شادمی شود .وکسی ازدادن شادمی شودکه‌نیرومند
است .روان وتن نیرومنددارد .بدینسان دادگر(عادل)کسی است که
سرچشمه‌نیروهست وداد ،لذت ازسرشاری نیروست .این است که‌عدل درزبان

عربی (اللهعادل)یک دنیا با داد درفارسی فرق دارد.درعربی،ظلم، ماهیت عدل را مشخص می سازد.عادل دررفع کردن ظلم دردیگران عادل می شود.درفارسی ،دادگر،با ابتکاردربخشیدنِ نیروو عمل خود،دادمی‌کند ودادرادرجامعه‌پدید،می آورد:تنها با رفع ظلم ها ،داددرجامعه‌ایجاد نمی گردد.عادل درعربی با "تنفیذ قانون وامروخواستن اطاعت" می تواند" منع ازتجاوزگری ـ ازگرفتن وساثقه‌گرفتن "بکند.

دادگردرفارسی با " ازخودوازعمل خودوازنیروی خودددادن "، آغاز " مهراجتماعی"می گردد.این است که‌پیمان ،پایان قراردادوآغازمهر است.داد،تنها " قانون "نیست.

داد، قانونی وفرمانی است که‌هدفش وروندش ،پیوندومهرمردم‌باهم است.این است که‌کلمه" فرمان"به‌کلی باکلمه"امر" فرق دارد.فرمانده، امیرنیست.

فرمانبر، مطیع نیست.یکی گرفتن دوکلمه" عدل "و"داد"ماراازدرک تفکرات گذشته‌ایران بازمی دارد.وباتعمیم دادن مفهوم دادبه‌عدل قرآنی ،ایرانی،همیشه‌قرآن راعوضی فهمیده‌است.ومظلومیت حسین،ظلم درمقابل عدل نبوده‌است،بلکه‌ستم دیدن درمقابل دادبوده‌است.این بودکه‌فاجعه‌کربلا برای ایرانی معنائی پیداکردکه‌عرب باآن هنوز آشنائی ندارد.وبرای درک داد ایرانی،بایدهمین پدیده"مظلومیت" رامطالعه‌کرد.مظلوم کسی نیست که‌به‌اوظلم‌شده‌است،بلکه‌کسی است که به‌اوداده‌نشده‌است،به‌اوداد نشده‌است،بدون مهرمانده‌است.محروم ازمهرمانده‌است.ومسئله‌شهادت درایران،یک مسئله‌اسلامی نیست بلکه یک ویژه‌گی خاص روح ایرانی‌وویژگی خاص مفهوم"داد"است،درشهادت، ایرانی"می دهد"،"احساس دادن ،احساس شادی ازدادن ،احساس نیرومندی" می کند.درشهادت،اوج مهرورزی خودرا می یابد.ودرجامعه‌ای که‌دهه‌ها این مهراجتماعی نیست،عطش برای‌مهر،برای شهادت ایجادمی گردد.و همین مهر رابطه‌باداد دارد(مهرداد).

بالاخره‌روزی درتاریخ ،نهضت اسلامی اخیربرعکس تصورخمینی،به‌عنوان "یک جنبش ناب ایرانی"فهمیده‌وتاء ویل خواهدشدکه‌ایرانرا بازبیش‌از پیش ازاعراب‌واسلام دورساخته‌است.آنکه‌می انگاردبنیانگذاراحیای اسلام‌است،برضدارا ده‌ونیتش،روح خاص ایرانی را رشدداده‌است وبرگه‌ای تازه‌برتاریخ استقلال ملت ایران فزوده‌است.

تغییرهدف درجنگ وانقلاب

درآغاز،هدف ،جنگ وانقلاب را مقدس می سازد،سپس جنگ و انقلاب هدف ما را مقدس می سازد.

این است که‌جنگ را با هدفی مقدس‌آغازمی کنندتا همه‌مردم‌درجنگ شرکت کنندتابتوانندبدان وسیله،" هدف خود"را مقدس‌سازندوهمه مردم را درخدمت هدف خود،به‌عنوان وسیله‌به‌کارگیرند.هرجنگی بهترین‌راه‌جابه‌جاساختن تقدیس،ازیک هدف به‌هدف دیگراست،از"هدف مردم"به"هدف‌گروه‌خود" است.چنانکه‌جنگ ایران وعراق ،ازطرف ایران با هدف ملی شروع‌شدو هدفش،ازملی به"اسلامی وبقاء طبقه‌آخونددرحکومت "کشید).البته‌این نکته‌درمورد‌انقلابات نیزصادق است.(خودانقلاب ایران با هدفهائی شروع شدوهمه‌آن هدفها درحین انقلاب جابه‌جاگردیدم).

میان تصویروتعریف

برای اخلاق وحقوق،"تعریف انسان"چندان به‌کارنمی‌آیدویاآنکه‌بنیاد کارشناخته‌نمی شود.

تعریف، نشان می دهدکه"انسان ،چه‌هست ".ومعمولا" " انسان چه‌هست " برپایه" واقعیت انسان دریک موقعیت تاریخی واجتماعی وسیاسی‌و اقتصادی ودینی خاصی "گذارده‌می شود.تعریف،اتکاء بر" واقعیت موجودانسان"می کند.تصویر،نشان می دهدکه"انسان چه‌بایدباشد،چه می تواندباشد،چه‌می خواهدباشد".تصویرانسان،ایده‌آل اجتماع(حقوق واخلاق)ازانسان است.

قانون برای امروزگذارده‌نمی شودتاجامعه‌رادرحال موجودنگاه‌دارد. قانون برای آن نیزگذارده‌می شودکه‌جامعه‌رادرتحول به‌سوی هدفهائی، همراهی کند.بنابراین قانون وحقوق واخلاق ،بیشترمتوجه"تصویرانسان" هستند.نه‌تعریف انسان.

سودبی‌نهایت ،عقل رامی زداید

مسئله‌ما درسودخواهی،انتخاب میان سودهاست.میان دوسود،برای سودی که‌دردرازمدت عایدمی شودبایدزیادترنج بردوتمتع ازآن رابسیاربه عقب افکند.برای سودی که‌درکوتاه‌مدت عایدمی شود،بایدکم تررنج برد

وتمتع از آن زود در دسترس خواهد بود.

وانسان، سود ناچیز فردا را که فقط اندکی از لذت امروزش می کاهد، به سود زیاد پس فردا که لذت گیری امروز و فردایش را ضایع می سازد، ترجیح می دهد. برای آنکه برای سود پس فردا، صبر واستقامت داشته باشد و بتواند عقب انداختن آنرا بپذیرد، باید آن سود را خیالی تر و عالی تر کند و بی نهایت بر کمیت وکیفیت آن بیافزاید. با بی نهایت ساختن سود پس فردا است که او حاضر می شود از لذت امروز و فردایش به کلی دست بکشد تا پس فردا، لذت بی نهایت داشته باشد. وقتی سخن از "لذت بی نهایت" درمیان آمد (بهشت وعقبی، یا جامعه خیالی آینده) انسان عقلش را از دست می دهد. بی نهایت که چیزی "جزبی اندازگی خواستها" نیست. تفکر را که فقط درباره "اندازه ها" درست کار می کند، فلج می سازد یا از توجه به واقعیات و اندازه ها منحرف می سازد.

یک عمل، مجازاتهای مختلف دارد

اینکه می گویند برای ایجاد عدالت باید در مقابل هرعملی، عملی مساوی کرد (پاداش یا مجازاتی برابر با آن جرم یا نیکی داد)، این فکر فقط استوار بر یک پیش فرض انتزاعی است. این سخن موقعی صحیح است که ما بتوانیم هرعملی را کاملاً" از شخصیت، جدا ومجزا سازیم، تا دو عمل را بتوانیم به خودی خودشان، بدون درنظرگرفتن شخصیت هائی که عمل ها از آنها صادر شده است، بسنجیم. ولی هیچ عملی در واقعیت، قابل جدا کردن از شخصیت نیست. ما از دید (معرفت) اخلاقی یا حقوقی یا سیاسی، عملی را از شخص منتزع می سازیم. بدون این انتزاع عمل از شخص از دیدگاه خاص اخلاقی، یا از دیدگاه خاص حقوقی، نمی توانیم دستگاه علم اخلاق یا دستگاه علم حقوق یا دستگاه علم سیاسی خود را بنا کنیم. بنابراین دو عملی که مثلاً" از دیدگاه حقوقی ما، دو عمل مساوی هستند، وقتی در واقعیت در چهارچوبه شخصیت آنها قرار بگیرند، به کلی نامساوی می باشند. تاثیر این عمل از این شخص، با تاثیر همین عمل از شخص دیگر، با هم بسیار فرق دارند. وعمل موقعی با عمل دیگر مساوی است که در واقعیت "تاثیرات آن دو عمل" با هم مساوی باشند. وتاثیرات یک عمل از دو شخص متفاوت، به کلی تفاوت کمیت وکیفیت دارد. این است که مجازات مساوی حقوقی یا

اخلاقی یک عمل مساوی از دو شخص مختلف، ناعادلانه است. ولی اخلاق و حقوق از محاسبه این تاثیرات، عاجزند و در این عجز خود است که عمل را طوری منتزع می سازند که احتیاج به درنظرگرفتن این تاثیرات نباشد، عمل را کاملاً" در خود فرد، متمرکز می سازند. یک عمل دزدی یا دروغ یا ریاکاری از دو نفر را، نمی توان به طور مساوی، مجازات اخلاقی یا حقوقی یا سیاسی کرد. دروغ یک آیت الله که در جامعه اعتبار شدید و مقدس دینی دارد، و دروغ یک سیاستمدار یا رهبر حزبی که در دستگاه حکومت و یا سیاست مؤثر است و دروغ یک کارگر بیچاره و فاقد اعتبار تقدیس و مقام سیاسی و سازمانی، تاثیرات مختلف اخلاقی وسیاسی وحقوقی واقتصادی ودینی خواهد داشت. از این گذشته اصطلاحی مانند دزدی، اصطلاحی است که از لحاظ سیاسی واقتصادی وحقوقی ودینی، تو خالی می باشد. چون دزدی، عبارت از "بردن غیرمجاز چیزیست که متعلق به کسی است" ولی مالکیت انسان تنها شکل اقتصادی ندارد. انسان، عقل واستقلال دارد. انسان، قدرت دارد.

آیت الله، عقل واستقلال مردم را می دزدد. سیاستمدار و رهبر حزب، قدرت مردم را می دزدد و کارگر، یک جامه یا نان یا رادیو را می دزدد. و در این میانه فقط طبقه ضعیف وفقیر برای دزدیش، مجازات می گردد. دزدیدن عقل واستقلال مردم به عنوان حجت الله بودن (قیم بودن مردم صغیر) و دزدیدن قدرت مردم به عنوان رهبر حکومت مردم بودن، ستوده می شود.

آن دزدی که از نقطه نظر اخلاقی یا حقوقی یا سیاسی قابل تعریف است، دزدیهای مستقیم و ملموس اقتصادیست و دزدیهای دیگر از نقطه نظر اخلاقی وحقوقی تعریف ناپذیر است ولی چون تعریف ناپذیر است وحقوق واخلاق وسیاست از تعریف کردن دقیق آن عاجزند (ولی از بزرگترین جنایات انسانی حساب می شوند) از مجازات می رهند. بدینسان بزرگترین ناعدالتی ها در اثر همین ضعف معرفتی اخلاقی وحقوقی انجام داده می شود. بزرگترین جنایات اجتماعی ودینی وسیاسی، هیچ مجازات نمی شوند ولی کوچکترین جرم های اقتصادی، بزرگترین مجازات ها را دارد.

تنازع بقاء وتحول کور

"زیستن بدون هدف" برای انسان، زندگانی کورکورانه است. ما به هر چیزی که می توانیم هدف بدهیم، آنرا "می بینیم" و آن چیز برای ما

"روشن" است. هدف دادن به هرچیزی، احساس دیدن آن چیز و روشن بودن آن چیز را برای ما می آورد. دنیای روشن، زندگی روشن، عمل روشن، تاریخ روشن، جامعه روشن، دنیا و زندگی و عمل و تاریخ و جامعه هدفدار است. و برعکس دنیای تاریک (کور)، زندگی تاریک، عمل تاریک، تاریخ تاریک، جامعه تاریک، دنیا و زندگی و عمل و تاریخ و جامعه بدون هدف است. داروین نشان داد که طبیعت بدون هدف گذاری پیشین، خودبه خود تحول و درمورد انسان حتی پیشرفت داشته است. با تفکر داروین در فرهنگ غرب، ناگهان "اطمینان به تحول کور طبیعت" ایجاد شد. سخن داروین بلافاصله تعمیم داده شد و ادعا شد که اگر ما جامعه، اقتصاد، سیاست را به قوای فعال درخودشان واگذاریم، می توانیم اطمینان داشته باشیم که جامعه اقتصاد، سیاست پیشرفت خواهد کرد. همانطور که سیر تحولات کورکورانه طبیعت، بالاخره به پیدایش انسان و فرهنگ انسان کشیده شده است. طبیعت بدون هدفگذاری، تحول و حتی پیشرفت (تکامل) داشته است. اطمینان به تحول کور، اطمینان به تنازع بقا است. وقتی قدرتها و گروهها و افراد با هم مبارزه کنند، همین مبارزه بر سر قدرت و برتری، به خودی خود سبب رسیدن به کمالات اخلاقی یا آزادی یا پیشرفت علوم و بهبودی اقتصادی می کشد. قبول تنازع بقاء در جامعه و تاریخ و میان دولتها و ملتها و تائید ارزش آن، براساس همین "اطمینان به تحول کور" است.

این خوش بینی بی اندازه به تحول کور، درمقابل "استبداد هدفهای غائی" بود که پیش از این در دین هزاره ها بر جامعه حکمفرما بود. و پیدایش اطمینان به تحول کور، یک نوع راه نجات از مفهوم خدا و حکومت دینی و یا حکومتی که از دین الهام می گرفت بود. برای انسانی که می خواهد زندگانی فردی و اجتماعی اش، روشن (و آرام) باشد و هدفگذاری بنیاد زندگانی اش هست، قبول چنین سیر تحول کوری، در طبیعت یا در دنیا، یا در جامعه یا در تاریخ یا در عوالم اقتصادی و سیاسی و حقوقی، باورنا کردنی و محال می نماید.

مفهوم خدا و خلقت دنیا و انسان بوسیله او و طبق یک هدف معین، برضد قبول مفهوم" سیر تحول کورکورانه طبیعت" است و هیچگاه نمی تواند به "تحول کورکورانه طبیعت" یا " تحول کورکورانه جامعه و تاریخ" یا "تحول کورکورانه روابط اقتصادی و سیاسی" اطمینان کند. انسان نمی خواهد طبیعت یا دنیا یا جامعه یا عمل را به خود و تنازع کورکورانه میان آنها واگذارد.

سرعت تحولات در دنیای انسان، در اثر دخول مفهوم هدف و "اقدامات طبق هدف" ممکن شده است. قبول "حرکت کور تاریخ و اجتماع و اقتصاد در علم" کابوس نومیدی برای انسان است.

این بود که انسان در آغاز، اعتقاد به خدا و سرنوشت داشت که "نقش تعیین هدف و تثبیت هدف" را بدون مداخله انسانها بازی می کردند. با وجودیکه انسان مستقیما "در این تعیین هدف دخالت نداشت ولی سرچشمه و قدرتی را می پذیرفت که به تحولات طبیعت و دنیا و تاریخ و جامعه، هدف می داد و بدین ترتیب دنیا و طبیعت و تاریخ در جامعه، عمل و زندگی انسان را، روشن می ساخت. تنازع بقاء را نمی توانست راه رسیدن به کمال پیشرفت و آرامش و... بداند. انسان نمی توانست هر تحولی را به خود و قوای موجود واگذارد و منتظر" تحول کور و برخورد و تصادم کور آنها "بنشیند. انسان می خواست بجای تحول کور، تحول طبق هدف معین یا هدف گذارنده معین بگذارد تا آنچه را او "کوری در طبیعت" می نامد، به کل از طبیعت حذف کند. صنعت و اقتصاد و سیاست و جامعه، "طبیعت روشن ساخته" هستند. انسان ایمان خود را با صنعت و علم، به تحول کور از دست داد. نفی مطلق تحولات کور، فقط موقعی ممکن می شود که انسان خود، هدف تحولات طبیعت و تاریخ و اقتصاد و جامعه را به تمامی بگذارد و این عمل فقط با نفی خدا و غلبه مطلق بر طبیعت و تاریخ ممکن است. چون مفهوم خدا و سرنوشت، هنوز این تاریکی و کوری را در خود دارند. خدا، هدف را معین می سازد، ولی اراده خدا در اختیار انسان نیست و نمی داند خدا چگونه و چرا هدف می گذارد و هدفش را تغییر می دهد. بجای "اطمینان به تحول کور طبیعت" فقط "اطمینان به اراده ناشناس خدا" را می گذارد یعنی تاریکی و کوری را جابجا می سازد، فقط در وجود خدا که شخصیت دارد، این تاریکی می کاهد ولی اراده اش برای انسان محاسبه ناپذیر می ماند.

خود هدف و شیوه هدفگذاری نیز باید روشن باشد، تا هدف دادن به چیزها، آنها را روشن سازد. ولی همانطور که" هدف گذاری مطلق "برای انسان مقدور نیست همانطور نیز" اطمینان مطلق به تحول کور" احمقانه است و جا به جا ساختن هدف گذاری مطلق از طرف خدا به تاریخ و سیر کمالی تاریخ، نتیجه "عدم اطمینان مطلق به طبیعت و انسان و جامعه در دامنه هائیست که برای معرفت انسان مجهول می مانند". نفرت و اکراه مطلق از این قدرتهای غیرعقلی "فقط سبب سلب اطمینان مطلق ما از طبیعت و انسان و جامعه

می گردد .آن موقع است که ما احتیاج به نظم وحکومت مطلق پیدا می کنیم وآزادی ودموکراسی،تا اندازه زیادی براساس همین"تحولکور"واطمینان به همین تحول کورقرار دارد .وبا اطمینان به این تحول کوراست که رقابت را که تنازع بقاء درمحدوده تنگش باشد می پذیریم وبا عدم اطمینان مطلق به تحول کور ،همان طورکه رقابت را نفی می کنیم ،خواستار نظم مطلق وفراگیرمی شویم .برای نفی رقابت وتنش به طور مطلق ازجامعه با یدکمال وهدف مطلق درتاریخ ودرخلقت را پذیرفت .آنگاه حکومت یا سازمان حزبی یا سازمان اقتصادی سرا سرزندگانی،اجتماعی وفردی را قبضه می کند .

کسب قدرت

قدرت ،هزاره‌ها ،چاپیدنی وغارت کردنی وگرفتنی وبالاخره ربودنی بود .قدرتوحکومت را ازهم می‌ربودند ،می چاپیدند ،غارت می کردندومی گرفتند .انتقال قدرت ،دنیای توحش وبی فرهنگی وبدویت بود .وکسیکه قدرت را می چاپیدوغارت می کردومی ربود ،نه حاضربودآن را با کسی تقسیمکند ،نه حاضربودآنرا به کسی "بدهد" .انتقال قدرت همیشه براساس زوروزی صورت می گرفت وبا زور ،نگاهداری می شدوبرای اینکه کسی با زورآن را به خودانتقال ندهدبا زورازآن نگهبانی می شد .بدینسان زور وقدرت ،پدیده واحدی شده بودند .حکومت ،انحصارزوروقدرت را باهم داشت . برعکس این سنت دیرین ،انسان می خواهدقدرت را درهمه روابط اجتماعی سیاسی ،دینی،ایدئولوژی ،اقتصادی،"کسب کردنی"کند .قدرت طبق حقوق وقوانین مسلم وواضح وپایداری برای هرکسی وهرگروهی کسب کردنی می باشدازاین روانتقالش نمی تواندبرپایه زوربا شدوطبق همان حقوق وقوانین با یدپس داده شودوبه دیگران داده شودوازاین پس هرگز نبایدانتقال قدرت ازدستی به دست دیگر ،تابع زور (چاپیدن وغارت کردن وفتح کردن وربودن وگرفتن)باشد .
کسی که قدرت را می رباید ،دزداست .کسیکه قدرت را غارت وچپاول وفتح می کند ،غارتگروتجاوزگراست .چنین قدرتی را بایدبه ملت پس "بدهد" کسیکه قدرت را ازمردم کسب نکند ،قدرت را دزدیده وربوده است .وقدرت را فقط ازمردم می توان کسب کرد .قدرتی که غارت وچپاول وربوده وفتح شده بود ،به خدا نسبت داده می شد .وچون آنچه کسب نشده بود ،حقانیت به

آن نداشت ،وقتی به خدا نسبت داده می شد ،ادعا می شدکه خداآن قدرت را " عنایت وتفویض کرده است یا به ودیعه داده است "با این سخن،به طور ضمنی بیان می شدکه قدرت ،به اندازه ای ارج داردکه نمی توان ازانسان کسب کرد .
انسان،آنقدرخودش حقیروضعیف وجاهل است که قدرتی نداردکه بتواندبه کسی بدهدتا بتوان ازاوکسب کرد .قدرت فقط عنایتی است .قدرت غارت شده ،نام"قدرت عنایت شده ازخدا " (حاکمیت الهی)' می گرفت .چنین کسی نیزبه عنوان رهبرورسول ونماینده خدا بزیردستان خودبازقدرت راعنایت می کرد ،نه آنکه آنها ازاوقدرت را کسب کنند .همه خدمات ووفاداریهای آنها نسبت به او ،حق کسب کردن قدرت به آنها نمی داد ،بلکه همیشه به عنوان عنایت وودیعه وفیض وفضل داشتندواوهرکسی را هردقیقه ای می خواست عزیزمی ساخت وهرکسی را می خواست دریک آن،ذلیل می ساخت .
دوره قدرت ربائی گذشته است .حاکمیت الهی جزچپاول کردن ودزدی قدرت ازانسان ومردم نیست .همه قدرتها (حتی قدرت دینی) ،کسب شدنی هستند آخوندنیزبایدازمردم برای مدت کوتاه درنقش دینی اش انتخاب بشودو قدرت دینی ازاوهمیشه ازطرف مردم قابل سلب شدن باشد .

دوهمعقیده نیزیک عقیده ندارند

ازآنچه همه یک اندازه آگاهند (یک اندازه ازمنفعت طبقه یا ملت یا امت خودآگاهند)یا آنچه را همه به یک اندازه می دانند ،برای همه آن آگاهی یادانائی "بدیهی "است وطبعا "هیچکس درآن جامعه یا طبقه ازآن آگاه نیست (آگاهبودی ازآن ندارد)یا هیچکس درآن جامعه ،آنرا نمی داند . این اختلاف آگاهی ها وآگاهبودهای هرکسی با دیگران است که ایجاد آگاهبودا ورا می کند .این اختلاف اراده های هرکسی با دیگران است که او را به اراده خودآشنا می سازد .این اختلاف عقیده وفکرهرکسی با دیگرانست (ولوآنکه خودرا همعقیده وهمفکردیگران نیزبشمارد)که ایجادحس عقیده و فکردراومی کند .این اختلاف دانائی های هرکسی با دیگران است که ایجاد احساس دانائی اورا می‌کند .اگرهمه جامعه جدا" عقیده مساوی با یک دیگر داشتندهیچکس ازآن عقیده خبرهم نداشت .اگرهمه یک طبقه جدا "منفعت مساوی با یکدیگرداشتند ،هیچکس ازآن منفعت خبرهم نداشت ،اصطلاحاتی

مانند همعقیده بودن، همفکر بودن، آگاهبود مشترک طبقاتی داشتن، همدرد بودن، سبب نادیده گیری این اختلافات حساس ولی مهم می شود. احساس دانائی و آگاهی و درد و منفعت فقط در تفاوت دانائی و آگاهی و درد و منفعت هر کس با دیگری، پیدایش می یابد. برای اینکه کسی خود را همعقیده دیگری بشناسد باید پیش از همه احساس آنرا داشته باشد که "عقیده" دارد و این احساس را موقعی دارد که با همان همعقیده‌اش احساس اختلافی داشته باشد.
همین حرف را درمورد منفعت و درد و دانائی و حافظه تاریخی و هویت اجتماعی نیز صادق است. اگر این اختلافات ناچیز که نادیده گرفته می شود ولی موجود و فعال است از بین برود، آنگاه آن عقیده یا منفعت یا درد یا هویت، چیزی "بدیهی" می شود که هیچکس دیگر احساس آنرا نخواهد داشت.
پس همعقیدگی و همفکری آگاهبودانه همیشه استوار بر احساس داشتن عقیده است که خود استوار بر احساس اختلاف عقیده خود با همعقیدگان است.

نتایج هرعملی، بیش از نتایج اخلاقی یا حقوقی آنست

از هرعملی، آنچه پاداش داده می شود یا مجازات کرده می شود، فقط یک یا چند نتیجه نزدیک به آن عمل است که برای جامعه از لحاظ دید اخلاقی یا حقوقی که دارد، قابل دیدن است. بنابراین سایر قسمت های نتایج آن عمل در اثر تنگی که هر معرفت اخلاقی و حقوقی دارد، اصلا" دیده نمی شود و به چشم نمی افتد.
آنچه را ما با عینک حقوق و اخلاق و اقتصاد و دین در عمل می بینیم، فقط یک مقطع ناچیز از عمل است.
تأثیرات هرعملی، به مراتب بیشتر و همچنین غیر از آن چیزهائیست که ما با معرفت اخلاقی یا معرفت اقتصادی یا با معرفت حقوقی یا با معرفت دینی خود می بینیم. تمامیت تأثیرات یک عمل، در اثر این معرفت های تنگ ما قابل مطالعه و حتی قابل تجربه کردن نیستند، چون هرکدام از این معرفت ها، ما را از دیدن تمامیت باز می دارند.
نتایج هرعملی، بیش از نتایج اخلاقی، یا بیش از نتایج سیاسی، یا بیش از نتایج حقوقی، یا بیش از نتایج دینی و بیش از نتایج اقتصادی آن عمل است. ما معمولا" می توانیم درباره یک عمل، یک قضاوت اخلاقی یا یک قضاوت سیاسی یا یک قضاوت دینی یا یک قضاوت اقتصادی بکنیم، اما هیچگاه

نمی توانیم درباره یک عمل در تمامیت و وحدتش قضاوت کنیم. هرقضاوتی بر اساس معیاری دیگر است. معیار واحد و مشترکی که عمل را در تمامیت و وحدتش بسنجد و داوری کند، در معرفتهای مختلف انسانی، وجود ندارند.

آنچه هر انسانی می گوید:

من نه با نام خدا سخن می گویم و نه می اندیشم. من نه به نام طبیعت و عینیت سخن می گویم و نه می اندیشم. من به نام انسان می‌گویم و می‌اندیشم، من به نام خودم می گویم و می اندیشم و من به خود و آنچه می اندیشم و می گویم نام می دهم و این بزرگترین دوستی است.
موقعی که انسان، از انسانیت و خودش شرم داشت، به نام خدا و طبیعت و عینیت می گفت و می اندیشید و می کرد. ولی انسان وجود فخرآمیزیست.
انسان دیگر، از گفتن و اندیشیدن و عمل کردن خود، شرم ندارد، تا هرگفته و اندیشه و کرده نیک و عالی خود را به خدا و طبیعت و عینیت و جامعه و طبقه و نژاد و تاریخ خود نسبت بدهد. آنچه را در گذشته به خدا و طبیعت و حقیقت و عینیت نسبت می داد، او یقین دارد که خود گفته و اندیشیده و کرده است. تورات و بهاگوات گیتا و ودا و انجیل و قرآن و گاتا، مقدسند چون اوج گفته‌ها و اندیشه‌ها و کرده‌های انسان هستند، و بزرگترین گفته‌ها و اندیشه‌ها و کرده‌های انسان، انسان را از بیش گفتن و بیش اندیشیدن و بیش کردن و بیش خواستن، باز نمی دارد.

آماج کینه باید مبهم ساخته شود

در جنگ یا بحران اجتماعی، آسیبی که به من زده می شود، نمی دانم از "کیست"؟ علت مشخص کدامست؟
این "ناشناس ماندن آسیب زننده" به من، سبب می شود که حس انتقامگیری من، از حالت فرد به فرد درآید و دشمن با یک جمع گردد. کینه‌ای که نمی‌تواند علت فردی و مشخص ظلم و درد و تجاوز را پیدا کند، و آن علت برایش مبهم و مه‌آلوده می ماند، از طرفی شدیدتر و زهرآلوده‌تر و از طرفی عمومی تر (پخش) می شود. از این رو برای آنکه همه افراد جامعه را در جنگ یا انقلاب بسیج سازند باید آنها را به انتقام جمعی و عمومی و کلی برانگیزانند، از این رو باید آسیب هائی که به افراد وارد می آید تا می توانند مبهم و مه

آلوده سازند (آسیب زننده، ناشناس بماند، علت مشخص ودقیق آن آسیب معلوم نباشد) تا همه ملت یا همه یک طبقه در جنگ یا انقلاب شریک وهمکار و همرزم بشوند.

وقتی این آسیب، فقط تنها به من زده شده، واز یک علت مشخص فردی خارجی صادر شده، کینه ورزی فردی می ماند، ولی وقتی من احساس کنم که این آسیب تنها به من زده نشده، بلکه به همه خانواده، به همه قوم من، به همه ملت یا طبقه من زده شده، آنگاه کینه ورزی، به جمع دیگر می شود، نه به فردی (یا افرادی) که از آن جمع این آسیب را زده است وکینه ورزی شدیدتر و عمیق تر می گردد.

برای آنکه یک جمع (یک قوم، یک ملت، یک طبقه ...) کینه ورز بشود، باید به او این احساس را (آگاهبود زننده) را داد که این آسیب متوجه فرد او نیست بلکه آسیبی است به همه قوم او، به همه طبقه او، به همه ملت او. یا باید به او این احساس را داد که این آسیب از یک فرد یا چند فرد نیست، بلکه از سراسر طبقه یا گروه یا ملت یا فرهنگ دیگر است (از خدای دیگر یست، خدا هم همیشه بی صورت است یعنی ناشناس است). بدین سان یا علت آسیب را ناشناس می سازند یا آسیب بیننده را ناشناس می سازند. آنکه از این آسیب، گزند خواهد دید، ممکن است تو باشی، ممکن است من باشم و ممکن است، همسایه ما باشد. ما ئیکه همه امکان گزند دیدن از این آسیب را داریم، آسیب بینندگان ناشناس هستیم. برعکس برای اینکه کینه ورزی جمعی را بکاهیم یا رفع کنیم باید آسیب زننده و آسیب بیننده را دقیقاً " مشخص سازیم تا آگاهبود یا احساس ناشناس ماندن آسیب زننده و یا آسیب بیننده پیدایش نیابد.

بدین ترتیب آماج کینه، ابهام خود را از دست می دهد و با از دست دادن ابهام، هم کینه می کاهد و هم پخش نمی شود. برای پرورش کینه (پخش و تشدید آن) نسبت به یک ملت، یا طبقه یا امت (همعقیدگان) یا نژاد دیگر، باید آماج کینه را در آن طبقه یا ملت یا امت یا نژاد، نامشخص و مبهم ساخت. هریکی از آن طبقه یا امت یا ملت، مثل دیگری در آن طبقه یا امت یا ملت، به ما آسیب وزیان خواهد زد. هرکدام از آنها می توانند مانند دیگری، مصدر این عمل بوده باشند. پس باید از همه و از هرکدام کینه گرفت.

آنهائی که در سیاست مداخله نمی کنند

دموکراسی، همه سالاریست. یعنی همه مردم، حکومت وشکل حکومت را معین می سازند. اکثریت می انگارد وقتی در سیاست و انتخابات مداخله وشرکت نکنند، کاری به حکومت ندارند، ولی مداخله نکردن در سیاست وشرکت نکردن در انتخابات هم، حکومت را معین می سازد چون "حق حکومت کردن" به همه داده شده است. اکثریت می انگارند فقط با دخالت کردن وشرکت کردن در انتخابات است که می توان چیزی را معین ساخت. ولی با دخالت نکردن وشرکت نکردن هم، سیاست وحکومت در دموکراسی معین ساخته می شود.

وقتی ما پنج نفر جمع هستیم وسه نفر در انتخاب وسیاست دخالت نمی کند، از دو نفر باقیمانده با توافق همدیگر یکی حاکمیت را در دست می گیرد ولی بر آن یکی دیگر، وفقط حکومت نمی کند بلکه بر ما چهار نفر حکومت می کند. بنابراین این دو نفر نیستند که حاکم وحکومت را معین ساخته اند، بلکه آن سه نفر هستند که در اثر صرفنظر کردن از "حق خود" (وعدم مداخله وشرکت در سیاست) امکان پیدایش این حکومت وحاکم را فراهم ساخته اند. چون پیش فرض دموکراسی آنست که " همه مردم، حاکمند- یعنی همه مردم، برخود حکومت می کنند" اکثریتی که با کناره گیری از سیاست، برخود حکومت نکرد، حق حاکمیت برخود را به اقلیتی واگذار می کند و همین "واگذاری حق حاکمیت"، یک عمل سیاسی است. اگر با کناره گیری وعدم مداخله، این حق حاکمیت خود را به دیگری واگذار نمی کرد و یا به دیگری واگذار نمی شد، عدم مداخله در سیاست، حکومت را معین نمی ساخت. این صرفنظر کردن از ابراز حاکمیت، خود برخود و این واگذار کردن حق حاکمیت به هرکس که حاکمیت را بگیرد و بربایند، اقدامات کاملاً " سیاسی ومعین سازنده سیاست وحکومتند.

بلای تخصص

تخصص در هر موضوعی، با این توانائی شروع می شود که انسان، روابطی، رویه ای، قسمتی را از یک کل می بُرد (قطع می کند)، و این بریدن در واقع جریان متنزع ساختن آن قسمت، آن روابط، آن رویه، از آن کل است. ولی در این انتزاع، جزء تجزی ناپذیر از یک کل، طبق خصوصیت ذاتی انتزاع، می تواند فقط در یک کل باشد و باید در یک کل باشد و چون می خواهد

مستقل باشد مجبور می شود که از خود یک کل بسازد، یعنی خود را، کل بکند. برای اینکه این جزء خود را به عنوان یک کل درک کند، مجبور می شود که آن کل را که خود جزئی از آنست، تابع خود سازد و به روشی، جزئی از خود بکند. آن را فقط بر اساس خود همین جزء بفهمد و توجیه و تاء ویل کند.
همه آن کل را از خود مشتق سازد. اینست که تخصص با جزئی سازی، ایجاب "کلیت های خاصی" می کند. در هر تخصصی، یک عمومیت تازه، یک کل تازه پیدا یش می یابد و از این کل تازه خاص است که سیر اجزاء و رویه ها و مقاطع آن کل را می نگرد. آن جزء، اساس و اصل و علت اولی و چهارچوبه کل اولیه می گردد و خود را در سراسر کل منعکس می سازد و کل را فقط در تابعیت خود، در معلول خود بودن، در مشتق از خود بودن درک می کند. هم آن جریان بریدن و جدا ساختن جزء (موضوع) از یک کل (که وحله اول تخصص است) و هم این "جریان درک جزء به عنوان اصل و چهارچوبه و بنیاد کل" که وحله دوم تخصص است، به اندازه نفعی که برای رشد معرفت انسانی دارند، ضرر نیز برای زندگانی اجتماعی دارند.
از دیدگاه معرفتی، مفید است که کل از دیدگاه یک جزء دیده بشود. از دیدگاه عمل، مضر است که جزء بخواهد کل را تابع خود سازد و بر کل غلبه کند و کل را در خود منتفی سازد.
آنچیزی که از کل بریده می شود، چون نمی تواند جزئیت خود را تحمل کند، می کوشد کل را در خود ببلعد و خود، بجای کل، کل می شود. مثلا "علم الاجتماع (یا علم اقتصاد، یا علم حقوق یا روانشناسی یا تاریخ یا تئولوژی) با جدا ساختن روابط مخصوص در انتزاع به عمومیتی مخصوص به خود می رسد، و آنگاه در این عمومیت،" کل مسائل اجتماعی و زندگی" را حل می کند. این جزئیت، آنها را عذاب می دهد، و این جزء برای نجات از این عذاب، کل را در خود می بلعد. جزء به جای کل می نشیند و این مصیبتی است که همه علوم و معرفت های تخصصی به بار می آورند. معرفت جزئی دینی (که عده ای از روابط مخصوص انسانی را اساس خود قرار می دهد)، به کل زندگی به کل مسائل اجتماعی و روابط اجتماعی تعمیم داده می شود و همه را تابع خود می سازد.
همانطور معرفت جزئی اقتصادی (که عده ای از روابط مخصوص انسانی را اساس خود قرار می دهد) به کل زندگی، به کل مسائل اجتماعی و روابط اجتماعی تعمیم داده می شود و این کل را تابع خود می سازد و می خواهد در خود فروببلعد

آنچه اساس معرفت جزئی و تخصص است چون قادر نیست کل را فروببلعد و کل را جزء خود کند، می کوشد تا با حاکمیت مطلق بر کل، "با استبداد بر کل"، این ضعف را جبران سازد.

گریز از اجبار تضاد

بعضی عقاید یا مسائل یا افراد هستند که ما را مجبور به گرفتن در موضع متضاد در مقابل خود می کنند، و گرفتن یکی از این مواضع را حتمی و ضروری می سازند، و ادعا می کنند که اگر کسی در قبال این عقیده، این مسئله، این فرد یکی از این دو موضع متضاد را نگیرد، فاقد ارزشی و ضد ارزشی هست.
ولی انسان با بی تفاوتی در مقابل چنین عقاید یا مسائل یا افرادی، به هیچ وجه بی ارزش و ضد ارزش نمی شود، بلکه نشان می دهد که حاضر به رفتن زیر این اجبار نیست که یکی از دو موضع متضاد را در قبال آنها اتخاذ کند. او می خواهد در مقابل هر عقیده یا مسئله یا فردی، امکانات موضع گیریهای فراوان داشته باشد. او یک عقیده یا فرد یا مسئله را قبول یا رد نمی کند. او در مقابل یک عقیده یا مسئله یا فرد، چندین موضع گیری مختلف دارد و می یابد. بی تفاوتی او در مقابل دو موضع متضاد، برای یافتن " آزادی طیفی" است. او از اجبار تضاد می گریزد.

نجات از تاریخ

ما نه تنها خود را برگذشته و سنت و تاریخ خود، استوار می سازیم، ما به همچنان خود را از گذشته و سنت و تاریخ خود نجات می دهیم، چون آنچه در زیر پا برای حرکت خوب و مفید است، روی دوش سنگین است و از حرکت باز می دارد. بنا کردن بر تاریخ و نجات دادن خود از تاریخ دو وظیفه متناقض ولی متمم همدیگر است. چقدر باید بر تاریخ بنا کرد و چقدر باید از تاریخ خود را نجات داد، چگونه باید بر تاریخ بنا کرد و چگونه باید خود را از تاریخ خود نجات داد، مسئله ایست که گام به گام با آن روبرو می شویم.

جامعه بی فرهنگ

هرکس حق دارد، فلسفه خودش، اخلاق خودش ودین خودش را داشته باشد. کسیکه به فلسفه واخلاق ودین جامعه ای پرورده شده، این حق را هیچگاه از دست نمی دهد. ولی "کسب این حق" از جامعه، هنوز به آسانی ممکن نیست. حتی هنوز این حق را باید با زور ومبارزه از جامعه گرفت، غارت کرد وربود وبر جامعه غلبه کرد. جامعه، هنوز فرهنگ " دادن این حق"را پیدا نکرده واین حق را اکتسابی نکرده است. دراثر این بی فرهنگی جامعه، جامعه بزرگترین حق انسان را پایمال می کند واز او دریغ می دارد واورا مجبور به زورورزی وطغیان وکشیدن عذاب های طاقت فرسا یا تحمل خودکشی وفروکوبی شخصیت وخلاقیت خودمی کند.

ما همدین داریم

آنچه را انسان می پرستد، دین اوست. درگذشته، دین، روحی، خدائی، ماوراء دنیائی بوده است ولی دین ما، دنیائی، مادی، اقتصادی، سیاسی شده است. از نقطه نظر دین گذشته ما، ما ضد دین ونا پاک دین شده ایم ولی نه " بی دین ". دین داریم ولی دینداری سوئی دیگر یافته است. ماتریالیسم، رئالیسم، پراگماتیسم، ..... همه دین های دنیائی، مادی، واقعی، علمی، قدرتی هستند. ما با همان التهاب گذشته، دنیا ومادیات وواقعیات وعمل وقدرت را می پرستیم وبه همان اندازه دین واحساسات وعواطف دینی به این ها داریم. دین، همانطورکه روح وخداء وماوراء الطبیعه و"ماوراء دنیا" نبود، همینطورنیز دنیا ومادیات وواقعیات وعمل وتمتعات نیست بلکه این احساسات وعواطف وحالات شدید وعمیق انسان است.

دین همیشه درمیان این دوقطب نوسان می کرده است. دیانت یهود، دینی مادی بود ودیانت مسیح، دینی روحانی شد. وقتی کسی پیدایش موسی را درچهارچوبه تفکرات دینی مصرقدیم درنظربگیرد، می بیند که کاملا"مشابه با پیدایش مارکس درچهارچوبه تفکرات مسیحی درقرن نوزدهم است.

روحانیت وماوراء دنیائی بودن دیانت مصر، ودنیائی بودن ومادی بودن دیانت موسی دوقطب نوسان احساسات وعواطف دینی را نشان می دهد. این دوقطب دین، درتحولات تاریخی، بتدریج خالص ترونا ب تر ومجردتروپاکترمی شوند. همانطورکه قطب روحانی وماوراء دنیائی دینی،

افراطی تروخالص ترمی شود، همانطورنیز قطب مادی ودنیائی دین، افراطی تروخالص ترونا بترمی گردد، ونفی کامل ومطلق روح وخدا، علامت خلوص این قطب دینی است نه علامت بی دینی.

مصدق، سیاوش تازه

" فرصت طلبی سیاسی"، هر اقدامی را فقط با معیار " موفقیت آنی" می سنجد. ولی آنکه مسائل بنیادی سیاسی را دنبال می کند، با شکست های موقتی، مأیوس نمی شود. درحالیکه فرصت طلب، از گریزناپذیری موفقیت کوتاه وآنی، چنان گرفتار یأس می گردد که برای رسیدن به موفقیت کوتاه وآنی دیگر، روزبروزفرصت طلب ترمی گردد. وبرای گریز از این یأس، تن به هرموفقیتی می دهد ولو برای کسب آن موفقیت همه ارزشهای شخصی خودرا فدا کند. شکست برای فرصت طلب، غیرقابل تحمل است ولی آنکه یقین دارد که مسائل بنیادی سیاسی را دنبال می کند، درهرشکستی احترام شخصی اش از خود، ومقام سیاسی واجتماعی اش درجامعه (نه درحکومت) می افزاید. وبزرگترین شکست او، سرچشمه زاینده نیروهائی می شود که درآن جامعه، پیروزی آن "ایده آل بنیادی سیاسی" را تامین خواهد کرد. این است که ۲۸مرداد ۱۳۳۲ درتاریخ سیاسی ایران، روزآخرین شکست مصدق، اولین روزقیام های بنیادی آینده است. مظلومیت مصدق، از دیدگاه اسطوره ای ایران، درظاهر انطباق با "مظلومیت حسین" ولی در باطن وحقیقت انطباق با " مظلومیت سیاوش "داشته است. واین شباهت میان مصدق وسیاوش، وپیوند ژرف روانی ایرانی با مصدق، سبب رستاخیز "عظمت اخلاقی ملی ایران" خواهد شد. با فاجعه ماجرای مصدق، مظلومیت سیاوشی می تواند گام به گام "مظلومیت حسینی "را که رونوشتی ناقص وتیره ومسخ شده از مظلومیت سیاوش بود، کنار بزند.

استوار ماندن برپیمان وداد وایده آل، علیرغم هجوم همه مصائب وبلایا چه از خودی چه از بیگانه، علیرغم قدرتها ومرجعیت های اجتماعی وسیاسی، بزرگترین ایده آل " مقاومت واعتراض سیاسی واخلاقی واجتماعی " سیاوش است، که دراسطوره سیاوش درشاهنامه زیباترین وشفافترین بیان خودرا یافته است. ومصدق، پیدایش نوین سیاوش درقرن ما بود ومصدق نه تنها پیدایش نوین سیاوش بود بلکه اولین بار سبب رستاخیز نمایشی و

هنری " سوگ سیاوش " درشکل اصلیش خواهدشد .

ایرانی بزودی درخواهدیافت که مظلومیت حسین،چیزی جزرسوباتی بیمارانه از "مظلومیت سیاوش "نیست .مظلومیت قهرمانی که "برای استوارماندن درپیمان مهروداد وآشتی"همه عمررنج می کشدوعذاب می‌برد ومی سوزدولی برای کسب موفقیت وپیروزی وقدرت طلبی فرصت طلبانه ، حاضرنمی شود ،دست ازاستواری درپیمان ومهروداد وخرد ونیرومندی روانی بکشد .اسطوره سیاوش برعکس اسطوره حسین که یک اسطوره ویژه یک فرقه مذهبی شده است ،یک اسطوره انسانی به تمام معنی است ورسالت برای همه بشریت وآزادی همه بشردارد .سیاوش ،" اعتراض ومقاومت مداوم در مقابل بزرگترین مراجع وقدرتهای زمان "برای حفظ پیمان داد ومهرو آشتی ومردمی ونیرومندی روانی،تابع هیچگونه چهارچوبه دینی ومذهبی نیست .پیامش برای همه انسانها وملتهاست نه برای کسب حقانیت و مشروعیت حکومت وقدرت برای یک خانواده خاص یا برای یک مذهب ودین خاص .

ایران،زادگاه تازه هزاران سیاوش خواهدشد . ایران،نیازبه پیدایش هزاران سیاوش دارد .

مظلومیت سیاوش راباید جانشین مظلومیت حسین کرد .وقتی خون سیاوش به زمین ریخته می شود ،ازآن گیاه می روید ،ازآن زندگی می روید (انسان دراسطوره های ایرانی مانندگیاه اززمین می روید)واصلا" معنای کلمه سیاوش ،رویندگی ازسیاهی وتاریکی (اززمین)است .سیاوش ،مظهر باروری است ازقتل بیدادگیرانه او ،مهروآشتی وداد ونیرومندی ازچنین مظلومیتی می روید .

برای ایده آلهای عالی انسان (مهروداد)همیشه آفریننده است .

درایران ازنوهمیشه نمایش مظلومیت سیاوش دراین تاء ویل " عظمت و خلاقیت انسانی اش "،درقدرت انگیزشش به اعتراض ومقاومت علیه بزرگترین مراجع وقدرتها که برضدمهروداد وخرد ونیر وحکومت می کنند ، روی صحنه خواهدآمد ونشان خواهدداد که رسالت ایرانی"استوارماندن بر پیمان وپیوندومهروداد وخرد ونیرومندی روانی وترجیح دادن آن برهر گونه جنگ ومبارزه وستیزی " می باشد .هرکس فراخواهدگرفت که خون هر سیاوشی راکه بریزد ، خون اورا می کارد وخون اودرتاریکی ازنو ،مهرو داد وخرد ونیرومی آفریند (نه کینه توزی وخونخواهی وقساوت وبیرحمی) .

درشاهنامه ،"حق به مقاومت واعتراض "علیه بزرگترین قدرتهای زمان، وقتی ضد مهروداد ونیرومندی روانی وپیمان رفتارمی کنندیافرمان می دهند ،به عنوان بزرگترین تجلی عظمت انسانی درداستان سیاوش نموده می شود (وعلم کردن این جمله ازشاهنامه که :چه فرمان یزدان چه فرمان شاه ،بدون درنظرگرفتن این متون،تحقیرروح وتاریخ ایران و فردوسی است) .حق به مقاومت واعتراض علیه هرقدرتی که برجامعه مسلط است ،بنیاد آزادی ودموکراسی است .فرمان وقانون ونظمی که برضد مهروداد وپیمان (پیوندانسانها)ونیرومندی روانی انسانها وخردباشد، پذیرفتنی نیست ،ولوازشاه باشدوهرفردی بایدعلیه آن مقاومت کند .

این یک ایده ژرف سیاسی واجتماعی وحقوقی است که درایران رشدکرده است .حق به اعتراض ومقاومت علیه فرمان وعمل هرقدرتی که برضدمهرو داد وخرد ونیرومندی روان وارزش جان باشد ،حق هرانسانی است .ماهنوز تاریخ خودرانمی شناسیم .ماهنوزایده آلهائی که پدران ماهزاره هاست به ودیعه گذاشته اندمی خوانیم ونمی فهمیم ونادیده می گیریم .

ایده آل ، جانشین انتقاد

ایده آل ،بیش ازآنکه " تصویرآینده جامعه "باشد ،تصویرگذشته وحال جامعه راروشن ومشخص می سازدکه ما باآن راضی نیستیم وازآن رنج می بریم .شناختن هرچیزانسانی واجتماعی،شناختن "حد"آن چیزاست و شناختنِ " حد"درمسائل وسازمانها وامورانسانی"شناختن نقائص و معایب "آنهاست .پس وقتی مامی توانیم"تصویری ازگذشته وحال اجتماع خود"داشته باشیم که ازآن "انتقاد" آشکارا بکنیم .انتقاد ازهرچیزی، "نمودنِ حدهای هرچیزیست " .ولی جامعه ها وحکومت ها ونظامها واخلاق ها و ادیانی که برمفهوم"کمال"و" هدفها وغایات کمالی"ویاازطرف "مرجعیت کاملی "ساخته شده اند ،انتقادراکه "نماینده حدوحدود"و"بیان نواقص" است نمی توانندتحمل کنند .وقتیکه انسان درجامعه ،امکان(نه حق نه قدرت)انتقادنداشت ،می کوشدبه جای انتقاد ،درخیال وروءیاومفروضات عقلی ،جامعه های ایده آلی ،سازمانهای ایده آلی،حکومت های ایده آلی، اقتصادایده آلی،آموزش وپرورش ایده آلی درمقابل "تصویرحاکم بر جامعه گذشته وکنونی"بگذارد . (فراموش نشودکه حتی این هم درجوامع

اسلامی در ادبیات اتفاق نیفتاد. ایده‌آل اسلام، عقل و رؤیا و خیال و ناآگاه بود مردم را در این جوامع خفه کرده است؛ چون بدون جوانه زدن این خیالات، پیدایش تفکر سیاسی مستقل غیرممکن است). پس خلاقیت ایده‌آل‌سازی (اوتوپی‌سازی – خیال‌آبادسازی – شهرهای طلائی آینده‌سازی، جامعه بی‌طبقه و بی‌حکومت‌سازی، ....) در واقعیت، بیشتر و دقیق‌تر، نقص‌ها و عیب‌های جامعه و حکومت و سازمانهای حزبی و کارگری و صنفی را روشن می‌سازد، و "کمتر" از عهده روشن ساختن دقیق آینده سیاسی یا اقتصادی برمی‌آید. ایده‌آل، واقعیت‌های کنونی سیاسی و تربیتی و اقتصادی و حقوقی را روشن‌تر و محسوس‌تر و دردناک‌تر می‌سازد و این نقش درجه اول ایده‌آل است ولی برعکس، مردم می‌انگارند که نقش درجه اول ایده‌آل، معین ساختن و معلوم ساختن "تصویر اجتماع آینده از دیدگاه اقتصادی یا سیاسی یا آموزشی یا حقوقی" است"، ولی ایده‌آل در اثر "مبهم و مه‌آلود بودنش نسبت به آینده" بی‌نهایت جذاب است و به همان نسبت که جذاب‌تر است، کمتر عینی (برونسوگرا objective) است. این جذابیت ایده‌آل در مه‌آلودگیست که جمع کثیری را به خود می‌کشانند، چون در این مه‌آلودگی هرکسی از آن ایده‌آل، هدف و غرض و مطلوب خود را تأویل می‌کند. ایده‌آلهای آزادی و تساوی و عدالت و استقلال به همان اندازه جذابیتشان، مبهم و مه‌آلوده هستند و هنگام تحقق دادن به این ایده‌آلهاست که همه از خواب بیدار می‌شوند و شکاف میان خود را احساس می‌کنند. این است که هر ایده‌آلی در "محدود ساختن واقعیت‌های کنونی و گذشته نزدیک" می‌تواند یک ارزش مثبت و بارآور علمی داشته باشد، ولی در مقابل "واقعیات و برنامه‌های آینده"، بیشتر نقش فریبنده و گمراه‌کننده بازی می‌کند. ایده‌آل، حقانیتش را از "قدرت نمایاندن عیوب و نواقص تصویر اجتماع حال و گذشته" کسب می‌کند و این حقانیت را بناسزا در مورد آینده و پیش‌بینی اتفاقات آینده و برنامه‌ریزی آینده نیز برای خود مسلم می‌شمارد.

از این جا هست که در جامعه‌هائی که "دریچه‌های انتقاد" یک به یک بسته می‌شود، ایده‌آل در آغاز به طور پنهانی نقش "نمایاندن محدودیت‌های واقعیت‌ها" را به عهده می‌گیرد ولی چون جذابیت ایده‌آل "در آینده مه‌آلودش" هست، همه توجه مردم را به سوی "دنیا و جامعه آینده‌ای می‌گرداند که در آن هیچکدام از نواقص و معایب کنونی و گذشته نخواهد بود" "بدین‌سان

نقش اصلی ایده‌آل که معین ساختن دقیق محدودیت‌های انسانی و اجتماعی و اقتصادی کنونی باشد، برای بارور ساختن "تفکرات علمی و عینی" فراموش ساخته می‌شود و نادیده گرفته می‌شود و فقط نقش فرعی و خطرناک ایده‌آل که "ساختن کاخهای انتظارات در مه و ابر و سایه و شبح" ست "همه روانها را تسخیر می‌کند.

معمولاً" حکومت‌ها و جامعه‌هائی که نمی‌توانند تحمل انتقادات را نسبت به خود بکنند، نسبت به رشد قارچ گونه ایده‌آلها و اوتوپی‌ها و خیال‌آبادها تسامح دارند (البته در جوامع اسلامی، ادبیات در این زمینه بی‌نهایت فقیر باقی مانده و خواهد ماند چون ساختن یک خیال‌آباد یا کمال‌آباد خیالی نیز یک گناه، یک عمل ضدشرعی و ضدخدائی است. خدا، جامعه کامل، حکومت کامل، نظام کامل، قانون کامل، را ساخته است و نوشتن اوتوپی، تخطی به نظام و شرع الهی است) و نقش انتقادی این ایده‌آلها را احساس هم نمی‌کنند و روزنه امید برای پیدایش تفکر خلاقه سیاسی همین "خیال‌آبادها و اوتوپی‌ها" هستند.

در اسطوره‌های شاهنامه، "تصویر جامعه و حکومت گذشته ایران" به ما ارائه داده نمی‌شود، بلکه با ایده‌آلی ساختن اعمالی و رویدادهائی و افکاری و افرادی، انتقاد از گذشته و علل انحطاط گذشته و تفکرات درباره "چگونگی خوار شدن ایران با آن همه عظمت" به چشم می‌افتد. درک شاهنامه، به عنوان "چیزی شبیه تاریخ که از نقطه نظر تاریخ‌نگاری عیب‌های فراوانی دارد" سبب شده است که شاهنامه را از نقشی که باید در "رستاخیز سیاسی و فرهنگی و روانی ملی ایران" بازی کند باز داشته است.

نقشی که ایده‌آل، در مشخص ساختن کمبودها بازی می‌کند چون در گذشته توجه به "فرد" داشت (اخلاق، رابطه خود را با سیاست از دست داده بود. اخلاق و زهد و تقوی و پارسائی دامنه طلق فرد بود) شاهنامه نمی‌توانست رسالت اجتماعی و سیاسی اش را انجام دهد. ولی امروزه با درک انفکاک‌ناپذیری تصمیمات اخلاقی فردی و تصمیمات سیاسی اجتماعی برخورد ما با ایده‌آلهای شاهنامه، تغییر ماهیت می‌دهند.

برعکس استبداد اخلاق منزوی شده فردی که فرد را موظف می‌دانست تنها سراپای خود همه معایب و نقایص را با زهد و ریاضت و خودداری (کف نفس) و پرهیزکاری رفع سازد، امروزه همان ایده‌آلها، کاملاً" ماهیت اجتماعی – سیاسی پیدا می‌کنند، و وقتی جامعه و حکومت خود را با هم عینیت نمی‌دهند

(مهراجتماعی به صفر رسیده است)، جامعه سراسر عیب ها ونواقص را از دوش خود به دور می اندازد ومی انگارکه این فقط سازمانهای حکومتی، طبقه ای، حزبی هستند که مسئول ایجاد وطبعا "مسئول رفع آنها هستند" واساسا "هر چیزی (هرتشکلی) که مرکز قدرت می شود، مرکز شر هم هست، چه حکومت، چه طبقه، چه حزب، چه اقتصاد، چه دین. ایده آل، شناخت هرچیزی را به "شناخت حدود آن چیز" تقلیل میدهد ولی هرچیزی، بسیار "بیشتر وپرمحتویات تر وثروتمندتر از حدودش هست" وحقانیتی که ایده آل از تعیین حال وگذشته بدست می آورد به آسانی قابل تعمیم به آینده ودادن اختیارات به او برای "تعیین آینده انسان واجتماع وتاریخ" نیست.

ما از سازمانهای خود (حکومت، حزب، طبقه ومسجد) انتظار بیجا داریم؟

درهرسازمانی (چه دینی، چه سیاسی، چه طبقاتی، چه حزبی، چه اقتصادی، چه آموزشی) نیروهای مختلف به هم می پیوندندتا کارآترشوند (پراثرتر از جمع آن نیروها باشند. نفوذشان گسترده تر ومقتدرتر از جمع آن نیروها باشند). این اتساع شگفت انگیز ترکیب ووحدت نفوذ، چنان چشمگیر وجذاب می شودکه "شیوه پیوندزدن، وکیفیت پیوندزدن این نیروها فرعی تلقی می گردد ونادیده گرفته می شود ویا آنکه برای بینندگان باور نکردنی است". طبعا "شیوه وکیفیت پیوند نیروها ورابطه آنها با نیروی خارق العاده نهائی، برای مردم "درون نما = شفاف "نیست. از این رو نیروئی که در این اقدامات وماجراها وفاجعه ها ظاهر ساخته می شوند، برای مردم ایجاب حالتی خدائی یا ماوراء الطبیعی وعرفانی نسبت به آن یا رهبرآن می کند. هدف اصلی سازمان که فقط "کارآئی بیشترش" باشد ناگهان ایجاب تغییری درحالت مردم نسبت به "ماهیت سازمان" پیدا می کند. آن سازمان، وجودی بهتر وعالیتر وخدائی تر وماوراء الطبیعی تر می شود. بدینسان "یک سازمان، چه دینی، چه حکومتی چه ارتشی چه حزبی" برای مردم تنها ترکیب مکانیکی ودینامیکی قوا وسوائق وعواطف وخواستها وافزایش فوق العاده "کارآئی" آنها نیست، بلکه می انگارند که دراین سازمان، معجزه آسا یک واقعیت، یک اراده، یک اقدام، یک غایت الهی یا اوج اخلاقی وکمال تاریخی پدید می آید. آنها هدفی را که

یک سازمان می تواند اساسا "داشته باشد (وهرگزخصوصیتی بیش از آن نمی تواند پیدا کند ودرخود خلق کند) فراموش می سازند. تنها خصوصیت مطلوب هرسازمانی "کارآئی" آن است. ولی مسئله اینکه چقدر این سازمان برای "یک هدف خاص ومطلوب ما "کارآ هست، همیشه تابع امتحان و"تجربه از نو" است. هیچ سازمانی تضمینی برای کارآئی مداوم وثابت برای یک هدف خاص (غایت وایده آل) نمی تواند به ما بدهد. ولو در قانون اساسی اش آنرا درج کند.

مردم در اثر مشتبه ساختن خصوصیت واقعی سازمان (کارآئی) با دادن هویت الهی واخلاقی وایده آلی وخداگونگی وکمالی به آن، می انگارند که این سازمان تازه رسیده، قدرت وعملش نتیجه علو اخلاقی یا عینیت او با حقیقت ودین وکمال تاریخی است وبه همین علت نیزکارآتر است.

ولی برعکس تصور آنها (وبا مشتبه ساختن مکانیک با متافیزیک) سازمانی را که آنها ساخته اند کارآتر است ولی به هیچوجه این کارآئی بیشتر حقانیت به آنها نمی دهد، که آن سازمان را عالیتر واز لحاظ اخلاقی بهتر وکاملتر وانسانی تر وایده آلی تر بشمارند.

همین ایمان بی جهت به علو اخلاقی وانسانی وتاریخی یا الهی سازمان خودش، سبب می شود که خود از کثیف ترین وسائل استفاده ببرد. هر سازمانی فقط وفقط یک خصوصیت دارد و آن "کارآتر بودنش" هست چه این سازمان الهی باشد (کلیسا ومسجدو.....) چه حزبی باشد چه سیاسی وحکومتی باشد چه اقتصادی، چه حقوقی ولی این "کارآتر بودن بسیار زیاد" خطر برای "هدفی" است که در آغاز قرار بوده است، فقط برای همان هدف، کارآتر باشد. با ارزش اخلاقی دادن به "کارآئی"، هدف، غایت، ایده آل، اوج وعلو خود را از دست می دهد. وقتی کارآئی درنظر پیروان یک حزب یا دین یا طبقه یا ملت "برترین ارزش "شد دیگر فاتحه هدف اصلی سازمان (چه حکومت باشد، چه حزب باشد، چه طبقه باشد) خوانده شده است. وعصر ما، عصریست که به سرعت "کارآئی" به خودی خودش، برترین ارزش می شود. وچون عناصر مرکب کننده هرسازمانی، انسانهای واقعی هستند، "کارآئی سازمان به اعضاء سازمان امکان فراوان می دهد که در لفافه هدفهای سازمان، هدفهای مشخص خودرا دنبال کنند. انسان می تواند کثیف ترین هدفهای شخصی خود را به جای مقدس ترین هدفهای سازمان خود بگذارد، بدون آنکه حتی خودش از آن باخبر باشد. یک سازمان انقلابی، یک سازمان

دینی وایدئولوژیکی هم ،فقط یک سازمان کارآترست نه یک سازمان
بهتر" مسئله بهتربودن "،یک مسئله امتحان دائمی مردم میان کارآئی
سازمان دررابطه با هدف وغایت است که خودمردم باید آنرا تاءویل کنند
واین رابطه بدیهی وثابت نیست بلکه رابطه ایست متزلزل وآزمایشی که
ازطرف مردم باید نظارت شود .کارآتربودن سازمان،عینیت آن را با هیچ
حقیقتی وحقی وهدفی وایده آلی،تضمین نمی کند .به همین دلیل نیز
"حکومت حقیقت " (حکومت یا حزب،یک سازمان است) ،حکومت الهی،حکومت
کمونیستی ....همه دروغ هستند .وکارآترشدن هرسازمانی"ارزشی قائم
به ذات می شود"وهدف اصلی را ازاصالت می اندازد (اگربه کلی ازدیده
محو نسازد) .

ایران،گیاهی است که ازخون سیاوش می روید
خدای نیروومهروداد ،درشکست وغربت وستمدیدگی

رستم درشاهنامه دوپسردارد یکی پسرتنی که سهراب باشد یکی پسرروانی
که سیاوش باشد .سیاوش ،پرورده وفرزندروانی رستم است .سیاوش ازتبار
روانی رستم ،بزرگترین قهرمان است که پیوندخدای مهروخدای آناهیتا
می باشد چنانکه زال ،نه تنها فرزندتنی سام بلکه فرزندروانی "سیمرغ"
است .پدرقهرمان ،پدرتنی اونیست .سیاوش ،پسرتنی کاوس است ولی
همه ویژگیهای سیاوش ،همه شخصیت ممتازواستواریهای انتهاناپذیر او
درمقابل یک عمر" پیمان شکنی"وبیدادیها وبی مهریها نشان می دهدکه
گوهررستمی دارد ونقطه متضاد پدرتنی اش کاوس می باشدکه تجسم تلوّن
مزاج ونااستواری وضعف روانی است .رستم ،پدرشخصیت پهلوانی
سیاوش است .
استوارماندن سیاوش درپیمان مهرپدری (علیرغم همه اغواگریهای سودابه)
وهمچنین استوارماندن سیاوش برای رقابت قدرتخواهی علیه پدر
ویژگیهائی است که تبارروانی رستمی لازم دارد فراموش نشودکه درزمانی
که این اسطوره پیدایش یافته ،سرچشمه سلطنت ،زن بوده است .عشق سودابه،
مسئله انتقال قدرت ازکاوس به سیاوش است .زن ،قدرت سلطنتی را به
آنکه می خواسته ،می داد .چنانکه هم ضحاک وهم فریدون با رشک ورقابت
سردختران جم ،ارنواز وشهرنواز مبارزه می کنندوحتی درصحنه آخرنبرد

ضحاک می کوشد .ارنواز وشهرنواز را ازدست فریدون بدرآورد .چون
مرجعیت اعطاء سلطنت هنوزدردست زن بوده است .استوارماندن درهمه
این پیمان ها با به خودخریدن سخت ترین آزمایشها وخطرانداختن تن و
جان خودممکن بود .هیچکدام ازاین دردها وعذاب ها وناسپاسی ها سبب
نمی شودکه نفرت به سودابه یا به پدرش پدیدآیدتا چه رسدامکان تبدیل
کینه ورزی را به " کینه توزی" (عکس العمل درمقابل مظلومیت)پیدا
کند .چون کسیکه احساس عجزکامل روانی خودرا درکینه ورزی می کند ودر
ارضاء نفرت خواهی همیشه احساس محرومیت می کند ،کینه توزمی شود
(کسیکه احساس مظلومیت می کندبه این حالت روانی رسیده ودرآن تثبیت
شده است) .دراینجا است که کینه،بی حدومرزمی شودوعرصه واقعیت (رابطه
میان عمل وعکس العمل،جرم ومجازات)را ترک می کندوانتقام وعدالتخواهی
امری ماوراء الطبیعی واسرارآمیزمی شودوزهری می شودکه به سراسر
کیهان وتاریخ وحکومت ریخته می شود (آنچه بنام ثارالله درا سطوره
حسین تجسم یافته است)وآنچه که درداستان سیاوش که فرزنداصیل رستم
است ،با نیرومندی روانی ای که دارد ،امکان پیدایش چنین سائقه ای
نیزنیست .ودراین دامنه است که سیاوش ازبزرگترین قهرمانان شاهنامه
که رستم باشدپیش می زندوسیاوش بزرگترین قله عظمت روان ایرانی
می گردد .
همینطوردربرخوردباافراسیاب ،دشمن اهریمنی ایران،سیاوش با پدر
روانی اش رستم ،پیمان صلح وآشتی با اومی بنددوبا آنکه کاوس بر
اساس " تدبیرسیاسی حکومتی"واینکه " افراسیاب هیچ پیمانی را تا
به حال نگاه نداشته"ازقبول پیمان امتناع می ورزدبه تنهائی برسر
پیمان مهروآشتی وارجحیت دادن آن برجنگ باقی می ماند ،علیرغم
فرمان شاه که جمع دومرجعیت قدرت است هم شاه وهم پدر ،وفشارپدربراوکه
ازتصمیم خودبرگرددسبب استوارترماندن اومی گردداین تصمیم یک
"تدبیرسیاسی"موقتی نیست که دریک صحنه تاریخیا زندگی پیش می آیدو
هیچگاه دیگرتکرارنمی شود .این یک تصمیم ابدی وپایدارسیاسی، یک
اصل است .
انسان همه موقع بایدنیرومندوآماده به مقاومت باشدولی همیشه پیمان
صلح ومهروآشتی راحتی از دشمنی که به حرف خودنیزوفادارباقی نخواهد
ماند ،بپذیردوتا آنجا که می توان بکوشدتا دشمن نتواندازاین پیمان صلح

ومهررا به‌هم بزند.
این پیمان اولویت صلح وآشتی برجنگ با حفظ توانائی درهرحالی، برضد فلسفه مظلومیت است که درکمین انتقامجوئی وانتقامخواهی ابدی خود نشسته است. یک روان ناتوان تاب تحمل چنین بزرگواری را ندارد. وبا این خواست ضداخلاقی پدرازاوکه پیمان را بشکندوگروگانها را برای کشتن نزداوبفرستد، نفرت وکینه نسبت به پدردراوپیدایش نمی یابد.
همینطوربعداز مها جرت افتخارآمیزبه خارج (همه چیزرا تحویل امناء پدر می دهد) دردستگاه افراسیاب به حق مهمانداری راکه درآن روزگار از مقدس ترین " حقوق "بوده است، افراسیاب پایمال می کند، برپیمان دوستی اش به او وکشورمیزبانش باقی می ماند، وهیچگاه برخورددرسراسر بیدادها ورنجها وپیمان شکنی هاکه درهمه عمرمشقت انگیزوپرفاجعه ولی سازنده او، گامبه‌گام او راهمراهی می کنند، هیچگاه " خدای پیروزگرمهر" راکه‌خدای نگهبان " پیمان ومهروداد" است به‌یاری نمی خواند و هیچگاه یادی از انتقام یاکینه‌توزی خدایش ازآنها نمی کند. وهیچگاه میل این کینه‌ورزی دردل خوداوپدیدارنمی شود. من درشگفت هستم که چگونه این اسطوره‌که، حاکی ازاوج عظمت ونیرومندی روان ایرانی است (داستان رستم اوج عظمت ونیرومندی روان ایرانی درپیروزیهاست.
داستان سیاوش، اوج عظمت ونیرومندی روان ایرانی درشکست ها و مصیبت ها وتیره روزیهاست. وما بیشتردرتاریخ خودبه‌خصوص دردوره تسلط اعراب واسلام ومغول، سیاوش را به‌عنوان سرمشق ومثال اعلای خود لازم داشتیم. ولی همان نیرومندی روانی که درپیروزی خودرا همانندرستم می نمایدهمان نیرومندی روانی است که دربلایا وتیره روزیها وپستی ها وورشکستگی ها خودرا همانندسیاوش می نماید. نه‌فرصت طلب می شودکه‌خود را بیک شاهی حراج می کندونه‌مظلوم، که‌برای ارضاء حس انتقامش حاضراست همه‌کیهان وتاریخ را به‌حریق بکشد) چگونه‌تبدیل به "اسطوره حسین " درتشیع گشته‌است؟
اسطوره‌ای که‌برپایه " سلب حق خلافت ازیک خانواده " (درمیان سه خانواده‌که‌خودرا صاحب آن حق می دانستند) بنا شده‌است واین تصادم، سرچشمه‌کینه‌توزی (نه‌کینه‌ورزی) وانتقامگیری کیهانی وپایان ناپذیر تاریخی درهمه‌صحنه‌ها می گردد (آنچه‌به‌اصطلاح شارالله‌خوانده می شود)، وایده‌ای که‌دراسطوره‌سیاوش دراوج انسانیت جهانی بودتبدیل به

کینه‌توزی خونی وقومی قبائل وحشی اولیه‌گردیده‌که‌حق انتقامخونی پایان ناپذیرخانواده‌ها ازهم بود.
واین ایده‌ورسم انتقامخونی میان خانواده‌ها دردوران توحش انسان با اسطوره‌حسین تبدیل به‌کینه‌توزی پایان ناپذیرکیهانی، بین المللی، بین الطبقاتی، بین الامتی گردید (سخن رانی شریعتی :شارالله) روان نیرومندسیاوشی ـ رستمی، که‌درمقابل همه‌عذابها وشکنجه‌ها وبیدادها وفشارها ازخودی وبیگانه، برای آنکه " نقض پیمان مهروداد وخرد" کنند، همیشه علیرغم آنها برپیمان ومهروداد استوارترمی ماندوهیچگاه نمی‌گذارد روح کینه ونفرت به‌شکننده‌داد ومهر، ارجحیت براصل داد ومهرپیدا کند وکینه‌توزی به‌بیدادگر، بحدی برسدکه‌داد ومهربه‌خودی خود فراموش و نادیدنی ومفقودشود.
همه‌اغواها، شکست ها، " ننگ ازشکست ها " ومقتضیات وتدابیر سیاسی و ضروریات وفشارهای اجتماعی وسیاسی وعشقی وخانوادگی وسلطنتی فقط سیاوش را استوارترمی سازندودرمقابل این قدرت شگفت انگیزدرونی، همه‌آن فشارها وبلاها وننگ ها فقط انگیزه‌به‌استوارترشدن، بیشتر ایستادگی کردن، بیشترشخصیت شدن (خودشدن) می باشندوهیچکدام از شکست ها ورنجها وننگ ها، دراو " احساس مظلومیت " پدیدنمی آورندکه "به‌خودبگیرند" وخودش ازخوددرخواست همدردی کند. (همدردی به‌خود، یکی ازویژه‌گیهای مظلومیت) او نمی تواند" به‌مظلومیت خودگریه‌کند".
اودرستمدیدگی، بزرگتر، باشخصیت ترشده‌است. آبدیده‌تردرپیمان شده است. بیدادگرکسی است که‌پیمان را می شکندوطبعا " روزبروزانسانی حقیرترمی شودولوروی تخت بنشیند (مانندکاوس وافراسیاب) ولی ستمدیده‌کسی است که‌درپیمان استوارمانده‌است وطبعا "روزبروزانسانی عظیم‌تر، ارجمندترمی شودولودرگوشه غربت بمیردوسرش ازتنش جدا گردد.
ازیک قطره‌خون سیاوش که‌برزمین بریزددرختی می رویدبنام "ایران"، درختی که‌همیشه‌سبزاست، سروی که‌همیشه‌درمقابل سخت ترین بادها نمی شکندودرمقابل سرمای زمستان وسوزتابستان همیشه‌تازه‌است.
این سبزی با " سبزی عمامه "تفاوت معنا دارد.
این خون سیاوش است که‌پرچم ما را رنگ می کند. این سبزی گیاه مهرو داد وخردونیرومندیست که‌ازخون اومی روید. این سبزی سرو، انسان

مغرور ایرانی است .وآن سفیدی سفیدی قله البرز است که سیمرغ درآن ساکن است ورنگ بالهای سیمرغ است که زال را پرورد ،زالی که پدر خردوسخن بودوخردوسخن را از سیمرغ ،مرغ کوه ،مرغ قله آموخت .سفید ، سرچشمه زایش ابرها ونورها ،آفرینندگی تن وجان است ،سیاوش تجلی این نیرومندی بی نظیرروانی است که درهمه تیره روزیها وشکست ها وننگین شدگیها ونفرین شدگیها ،نمی توانندکینه توزبشود ،نمی توانداننتقا مجو وخونخواه ابدی تاریخ بشود . روزیکه دوباره ازنو ،سیاوشِ رستمی ،به جای حسین ،قهرمان فضیلت درایران گردد (روزی که فرهنگ عامی ایران دوباره سیاوش را درهنروادبیات زنده مردمی اش کشف کند)روزی خواهد بودکه این عجزوضعف وحقارت روانی کربلائی را ازدست خواهددادوباز دست پرورده رستم وفردوسی خواهدشد .

اگررستم همیشه درمصافونبرد ،همیشه خدای پیروزگردادومهرونیروبود، سیاوش پسرش ،همیشه درشکست و"غربت دروطن "و"غربت درهجرت " ، خدای پیروزگرداد ومهرونیروو خردبود .آیا ما فرزندان سیاووش نیستیم ؟حتی از خون سرخ ما که با کینه وزوروبیداد ریخته می شوند ،گیاه سبزمهروداد ونیرو خواهدروئید .

مهروداد وخردونیرو ،حتی درشکست ما ،بزرگ وعظیم وعالی هستند . بزرگترین محرومیت کسانیکه برمظهرمهروداد وخردونیرو غلبه می کنند آنست که می توانند ورا بکشندونابودسازند ،ولی با این کشتن خود، عاجزازآنندکه ازبالیدن وافزودن آن مهروداد وخردونیرومانع گردند . ودرست همین کشتن ، سبب بالیدن آن مهروداد وخردونیرومی شودکه او ازته دل متفورمی دارد وبه آن کینه می توزد . (بیچاره خمینی که شهادت حسین را " وسیله سیاسی"قدرت ربائی خودساخت ،ولی حسین اصیل زمان که سیاوش ما باشد ،درتاریخ معاصرایران ما ،مصدق خواهدماند) .

اراده درکوره ریاضت به وجودمی آید

" ریاضت کشیدن برای هیچ نخواستن "اولین مرحله "پرورش اراده " است . یک چیزرا (یک هدف ،یک منفعت)را به طورمداوم خواستن ، اراده است .ولی انسان امیال ورغبت ها ولذت ها وخواهش ها وکیف ها وحالت های فراوان ومتضادبا هم دارد که با همدیگرمی جوشندومی تراوند .این است

که " برگزیدن وارجحیت دادن یک میل یا رغبت یا خواهش ومداوم ساختن آن " درقبال ما بقی امیال ورغبت ها ولذت ها وخواهش ها ،دچارهزاران گرفتاری وگلاویزی با تک تک آنها می شود .ازاین رو"فن ساختن اراده"، با مرحله"انسان را ریاضت دادن به هیچ نخواستن ،هیچ میلی نداشتن ، هیچ لذتی نطلبیدن ،..." شروع می شود .انسان به خودریاضت می دهد تا مدتی " هیچ " نخواهد .انسان دراین دوره عادت می کندتا با "ملالت آوری مطلق "وبا " دردوعذاب مطلق "زندگی کند ." هیچ نخواستن" ،اراده را آماده برای " یک چیزبه طورمداوم خواستن"می کند .بدون عبورازاین مرحله "استقامت وریاضت درهیچ نخواهی" ،اراده ،هیچگاه خلوص وقدرت وقاطعیت خودرا نخواهدداشت .مرتاضان وصوفیها درگذشته درهمان مرحله "هیچ نخواهی"باقی می ماندندوآنرای " عملی قهرمانی بنفسه" می گرفتند .ودرخوداراده ای بی نهایت شگفت انگیزمی آفریدندکه هیچگاه به عنوان "اراده " "خواهنده چیزی"واردعمل نمی شد .دردوره ما با ورود" فلسفه لذت "و"عنان اختیاربدست خودجوشی میل ها ورغبت ها و لذت ها وخواهش ها واستعدادها سپردن " ،مردم ازفهم فلسفه ریاضت اکراه دارندوبلافاصله با کلمه ریاضت " نفس کشی "و"گوشه گیری وترک دنیا"و "ترک لذات جسمی وثروت " یا یک نوع رهبانیت را تصورمی کنند .در حالیکه ریاضت ،فقط یک شیوه مقدماتی"اراده پروری "و"اراده زائی " است .

درگیری با کثرت منافع جوئیها ولذت جوئیها وارزشها ولیاقتها واستعدادها درما ایجاب اکراه علیه تحمیل ریاضت (دیسیپلین،انظباط برخود)بر خودما می کند .بعدازدوره مقدماتی"هیچ نخواهی" ،ما آمادگی پیدامی کنیم" یک هدف ،یک ایده آل ،یک استعداد ،یک منفعت "را بدون احساس ملالت وبدون ناراحتی ازدردِ" محرومیت سایرامیال ورغبت ها و منافع جوئیها وایده آلها " بخواهیم واین اراده است .

بنابراین رسیدن به اراده وپروردن اراده ،یک جریان غیرطبیعی وضد طبیعی است .انسان ،به طورطبیعی اراده ،ندارد .انسان ،کثرتی از رغبت ها ومیل ها وخواهش ها واستعدادها و ...داردولی شایدیک سائقه التهابی بی نهایت حاکم بروجودشود ،ولی ازتبدیل این"التهاب سائقی" به"اراده" فاصله فراوانی هست .

ولی امروزه ما برعکس مرتاضان گذشته، برای "رغبت به چیزی"، "لذت از چیزی"، "منفعت جوئی خاصی"، "رسیدن به هدفی معین ومحدود" ریاضت می کشیم تا از آنها "اراده" بسازیم.
با پیدایش چنین اراده ای در انسان یا ملت، دیگر آن فرد یا ملت تابع "ملالت وبی حوصلگی" یا "رنج وعذاب وناراحتی واضطرابات زائیده از مقتضیات خارجی واجتماعی" نیست.
انسان یا ملت، منفعتی را که برای کسبش اراده می کند (مثلا" حاکمیت خودش) منفعتی نیست که قول یکی وفریبش (ولو صدنفر از رهبران سیاسی ومذهبی وحزبی اش آنرا تکرار کنند) او را ملول سازد وهمه عذابها ورنجها، از این اراده نمی کاهد. اگر ملت، اراده به کاری بکند، نه از هربار شکست (نه از صدسال شکست) ملول می شود ونه هزاران عذاب ودرد، از آن اراده عقب می نشینند.
دردوره ای که لذت بردن وتمتع کشیدن مادی از زندگی وشراکت در رفاه اقتصادی، ایده آل مردم می شود، تناقضی درهرکس میان خواهش ها وتمتع بری های او، وریاضت کشی او وبرای آبدیده ساختن اراده او پدید می آید.
همانطور دردوره اخیر با احیاء اسلام، فلسفه ریاضت کشی نقطه ثقل را کاملا" روی "هیچ نخواهی" گذاشت. ایمان (اراده دینی)، هیچ نخواهی است.
تو، به عنوان انسان، "هیچ نخواه"، آنگاه خدا، یعنی نمایندهاش که آخوندها باشند هرچه برای تو بخواهند، همان باید خواست تو باشد. بدینسان با فلسفه ریاضت دینی، ریاضت نه بعنوان "مکتب پیدایش اراده انسانی" بلکه به عنوان "مکتب نفی اراده انسانی وجانشین ساختن آن با اراده آخوندی"، تبلیغ می گردد. درتصوف، ریاضت، "قهرمانی بنفس خود" می شود، دردین، ریاضت "نفی خودوخواستهای خود به نفع قدرت حاکم دینی، طبقه آخوند" می شود.
درواقع ریاضت کشی هم دردیانت وهم درتصوف مورد سوء استفاده قرار می گیرد. درتصوف هدفش درخود ریاضت می ماند. دردین درهدف "نفی همه خواست ها ومنفعت جوئیها" بکار گرفته می شود، ولی درهیچکدام این سیر، درخود انسان برای "فولادساختن اراده شخصی خود انسان" مصرف نمی شود.
چون چنین عملی در دین، مساوی با "نفی ایمان به خدا، ونفی ایمان به طبقه حاکمه دینی" است.
دردوره رشدصنعت وتنوع محصولات اقتصادی وفرهنگی وفکری، ریاضت کشی

برای "ایجاد اراده" برای محدودساختن خواست ها وتمتع ها وتمرکز در بعضی خواستها ومنفعت ها (وصرفنظرکردن از بهره وری از سایر رغبت ها وامکانات مصرفی وعدم احساس محرومیت کردن از آنها) یک ضرورت واصل اخلاقی دنیای ما برای تأمین آزادی شده است. اقتصاد برضد رشد اراده وریاضت ارادی درمصرف است. ولی دموکراسی، "ملت با اراده" لازم دارد ولی قوائی که برضد پیدایش اراده درجامعه صنعتی اقتصادی درکارند، بسیار زیادند. این است که دموکراسی (ملتی که اراده دارد برخود حکومت کند) درشرائط فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی که همه قوا ولیاقت ها وخواهش ها ومنفعت جوئیهای او را روزبروز متشتت تر ومتزلزل تر می سازند وبرضد "ریاضت یابی اراده" هستند کاریست بسیار مشکل. بدینسان انتخابات که از نقطه نظرتئوری باید بربنیاد "اراده" صورت بگیرد (منفعت وایده آل، به شکل خالص اراده درآمده باشند) معمولا" دریک حد نوسانی میان "اراده" و"امیال وعواطف متشتت ومتغیر ومتزلزل" در انتخابات مؤثر می افتند.

ظرافت احساسات اخلاقی شعرای ایران (درغزلیات)

شعرای ما درغزلیات خود به احساسات وعواطف اخلاقی چنان ظرافت ولطافت ونازکی، وتدریج وتصاعد ومراتب داده اند که مفاهیم خشن وبدوی ومتضاد وفقیر اخلاق دین اسلام (قرآن) عاجز از آن هستند که این همه تنوع را درخود جذب وحل کنند. این دامنه ثروتمند ارزشهای نازک ولطیف وشکستنی وتصعیدشدنی با این مفاهیم محدود ومتضاد وتنگ وفقیر وخشن وبدوی اخلاقی دین اسلام، پایمال ونافهمیدنی وغیرقابل تحقق درعمل می گردند. (چنانکه همه این لطافت های احساسی اخلاقی درحین عمل، ورشکسته شده اند. مرد اسلامی با امواج محدود احساسی اخلاقی اش امکان گیرندگی امواج این لطافتها را ندارد. خودهمین شعراء کوشیده اند با زور وفشار تأویل وتفسیر واستناد واشارات دور ودراز وچسب هائی از عنکبوت خیال دورپرواز، این ثروت ظرافت ولطافت احساسات اخلاقی را با یافتن "نقطه اتصالهای دینی وحدیثی وقرآنی"، از نقطه نظردینی توجیه کنند.
اینها از آنجا که نمی توانسته اند این اخلاق بی نهایت ظریف ولطیف خود را از مفاهیم متضاد وخشونت آمیز وکاملا" بدوی اخلاق اسلامی از لحاظ

منطقی مشتق سازند ،کوشیده اندآنها را به هرترتیبی شده ، به‌گوشه‌هائی، به اشاراتی ،به ابهاماتی با چسبهائی که‌ساخته‌حسن نیت شا عروخوانده صاحب فهم هست ،بهم بچسبانند ،وبدین وسیله‌همیشه مانع ازآن شده اندکه "مسئله‌ضرورت یک سیستم‌اخلاقی لطیف‌تروظریف‌ترورروحانی تروانسانی تر راکه‌بتوانندبرپای خودبایستد" اساسا " طرح کنند .

مسئله‌اساسی آنها ،جرئت شک ورزی وبیان این شک بوده‌است که‌این " سیستم اخلاقی دینی"و" این اصطلاحات اخلاقی دینی"دیگرنه‌صلاحیت نه ظرفیت نه‌لیاقت تاءمین رشداخلاقی جامعه‌ایرانی رادارد .من تابحال حتی یک نویسنده‌درتاریخ ادبیات ایران نیافته‌ام‌که‌جرئت ولیاقت و دقت وخلاقیت فکری واخلاقی وانسانی داشته‌باشدکه‌ظرافت ولطافت و نازکی این احساسات بی نهایت نازک اخلاقی حافظ رادرغزلیاتش‌در قبال خشونت وبدویت وتنگنا وتضادمفاهیم‌اخلاقی قرآنی باروشی عینی نشان بدهد .بلای فرهنگی وفلسفی مادراین است که‌چون همه‌این شعراء، این لطافت احساس‌اخلاقی وانسانی وروحانی وفرهنگی خودرا برای اعتبار اجتماعی بخشیدن،به‌نحوی به‌اشخاص مذهبی یا به‌اشارات یاکلماتی از قرآن واحادیث کشانیده‌اند ،خودرا ازقیدطرح "مسئله‌اخلاق" ،که‌آفرینش یک دستگاه مستقل اخلاقی تازه‌وراء اخلاق اسلامی باشد ،آزادساخته‌اند، حداقل ،این کاررا مابعدازآنها می توانیم بکنیم .مطالعه‌هرشاعری درادبیات ایران که‌آزمایشی برای بنای چنین "سیتم‌اخلاقی مستقل وراء اسلام" نباشد ،کاریست فاقدارزش علمی وتحقیقاتی .دربوستان و گلستان وغزلیات حافظ وصائب وغزلیات عطارآنچه‌نیست اخلاق قرآنی است ،ولوآنکه‌درهرصحنه‌وشعرشان اسمی ازنبی ووصی وخلیفه‌وآیه‌ای ازقرآن باشد .

چرا فیلسوف ،با سَر راه می رود؟

فیلسوف،انسانی است که ،دائما "اتفاقات عادی را به‌شکل اتفاقات خارق العاده‌تجربه‌می کند ،وآنچه‌درجامعه‌وتاریخ وزندگی،خارق العاده وفوق العاده‌شمرده‌می شود ،به‌شکل اتفاقات یا واقعیات عادی تجربه می کند .

افکاری که‌دردرون ذهن اونمودارمی شوند ،به‌شکل واقعیات عینی در

می یابد .وآنچه‌را واقعیات عینی می خوانند ،به‌شکل افکار ذهنی درمی یابد .آنچه‌را دیگران درکنارهم‌و" با مدارجی جزئی درفاصله از همدیگر"تجربه‌می کنند ،او به‌عنوان تضادوتناقض تجربه‌می کندوآنچه برای دیگران متضادومتناقض است ،اوبه‌عنوان وحدت وهم‌آهنگی وطیف وتدریج درمی یابد .آنچه‌را دیگران به‌عنوان حقایق مقدس به‌آن احترام می گذارند ،او به‌عنوان خرافات ،موردمسخره‌وتحقیرقرارمی دهد ،وآنچه را او وحقیقت می دانند ،نزدمردم ،ابرهای خیال وژاژیابیهای عقل انتزاع سازاوست .فیلسوف ، انسانی است که‌آنچه‌را دیگران می بینند ،فقط روءیا وخیال‌وغیبیات وسایه‌وظاهرمی شناسد ،وآنچه‌را او می بیند ، دیگران زاده‌توهمات انفرادی وذهنی وبخارشکم وبادوخیال‌اومی‌شناسند.

برای فیلسوف شدن ،فقط باید یاد گرفت روی سروباسرراه رفت .کسیکه همیشه‌روی پا وباپا راه‌می رود ،سرش برای راه‌رفتن و" به‌کجا رفتن "و " چگونه‌رفتن "نمی اندیشد .کم کم ،خودپاست که‌هدف رفتن وشیوه‌رفتن ، را معین می سازد .پا ، برای غالب مردم ،جای سررا می گیردوسر، فقط زینتی می شودکه‌پا به‌آن افتخارمی کندوآنرا می کشدولی نقش وکارسر، با پاست .سر ،فقط ریاست می کندوریاست ،کاروزحمت نیست .

برای انسان عادی،پا همه‌کارسررا انجام می‌دهدوا وبندرت با سرش کار دارد .فعالیت ،عمل اجراء ،همه‌روانی است از پا .ازاین رو ،سر ،برایش یک ارزش تجملی وزینتی دارد ،چیزی والاوفوقانی وعالی وپاک است . "عقل رئیسه" نیزمانندهمه‌روء ساوشاهان ورهبران ،کارنمی کنندو زحمت نمی کشند .خرد ،فوق همه‌چیزهاست .پاک ازهمه‌چیزهاست .خردبرای آن نیست که‌با اندیشیدن ،خودرا باکثافت پابیالاید .ولی برای‌فیلسوف، سر ،مانندپای انسان عادی،همیشه‌آلوده‌به‌کثافات دنیا (شکم‌وزندگی و اجتماع‌واقتصادوحقوق)است ،عقل اومانندکهنه‌پارچه‌ایست پرازلک وپیس ازعمل واتفاقات ومنافع واحساسات .همیشه‌پرازدرزو وصله ورفوست .سرفیلسوف ،همیشه‌درعادیات وواقعیات ومنافع واغراض و عواطف انسانی نهفته‌است .این است که‌آنها را به‌جای پای مال کردن ، یابی اعتناء ازآنها گذشتن ،می بیندوزیادمی بیندوباحساسیت شعاع لمس می کندوبزرگ وکوچک می بیندو"پیش پاافتاده"دیگران، پیش چشم نهاده‌های اوست .

آنچه‌دیگران به‌آن لگدمی زنند ، اوبه‌آن نظرمی افکند .مردی که‌عمل